ISSN 0024 - 7359

umière & vie

martin luther

158

yves congar
claude gerest
jean-denis kraege
marc lienhard
daniel olivier
françois vouga
guy wagner

un chrétien
à temps et à contretemps

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1982

	France	Etranger
Normal	**120 f.**	**130 f.**
Solidarité	**150 f.**	**150 f.**

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

martin luther
un chrétien à temps et à contretemps

tome XXXI juillet-août 1982 n° 158

impatience d'un sûr instinct

Sans le cinquième centenaire de sa naissance en 1983, y aurait-il quelque raison actuelle de s'intéresser spécialement à Luther ? Les convictions sur lesquelles il n'a jamais accepté de transiger avec Rome sont devenues les thèmes de dialogues iréniques et d'ouvrages savants. Il n'est pas exagéré de dire qu'elles ne soulèvent pas la moindre passion parmi le peuple chrétien et ne provoqueraient plus la grande rupture du XVIe siècle. Quelque chose pourtant dans cette histoire ne laisse pas l'esprit en repos, un peu comme un malentendu jamais élucidé, et continue d'inquiéter la conscience catholique. Quelles forces ont-elles pu faire sortir de l'affirmation publique de quelques thèses dérangeantes d'un professeur de théologie le bouleversement ecclésial et politique qui a gagné si rapidement et si massivement presque toute l'Europe ? Comment expliquer la distance, parfois même l'opposition, qui séparent un vouloir initial qui ne visait ni à réformer l'Eglise, encore moins à promouvoir la modernité naissante, de ses effets réels à l'intérieur du christianisme et sur l'avènement du monde moderne ? Quelle signification ces réactions en chaîne peuvent-elles avoir pour une réflexion sur l'histoire du salut ?

Les articles de ce cahier ne s'éloigneront guère du foyer qui éclaire la pensée et l'action de Luther, de cette certitude qui l'a fait se lever, en sa pleine maturité, et rester debout jusqu'à la fin. Un tel choix se justifie d'autant plus qu'il développe, sous une forme plus didactique, le mouvement d'une intuition centrale, fixée une fois pour toutes et constamment reprise en trente années de prédication, d'écriture et de conflits. Peu de penseurs chrétiens se sont laissés saisir aussi radicalement et définitivement par la question existentielle du salut ; peu d'entre eux ont élaboré, malgré cet effort de recentrage vigoureux, une théologie aussi dynamique, réaliste, percutante, voire truculente. De cela, les citations, malgré leur abondance, ne donneront qu'une faible idée ; elles ne remplacent pas la lecture des textes.

Pour restituer son relief et sa cohérence à la doctrine luthérienne, cinq approches convergentes la cerneront de leur point de vue respectif. Une herméneutique qui ose placer le sujet devant l'Ecriture seule (Jean-Denis Kraege) et la révélation que seule la foi en la justice de Dieu sauve l'homme pécheur (François Vouga) constituent les deux principes conjoints, sources inséparables qui se nourrissent l'une l'autre, de l'Evangile de Luther. Ses virtualités seront déployées aux plans de la connaissance et de l'éthique : la révolution épistémologique apportée par une théologie qui se veut savoir du seul Crucifié (Daniel Olivier) et une pratique qui s'appuie sur la seule liberté que donne la grâce (Guy Wagner). La sûreté et la puissance de l'instinct chrétien qui traverse les œuvres et soutient l'en-

treprise du réformateur exigent un surcroît d'attention au moment de la critique d'un point de départ dont il faut rappeler ce qu'il a exclu et ce qu'il a engendré : le drame de la première cassure de la tradition apostolique dans le christianisme occidental n'est pas sans lien avec ce qui fut aussi un drame personnel (Yves Congar).

Deux études mettront ces approches doctrinales en perspective historique : l'une situe la vie de Luther en son temps (Claude Gerest), l'autre retrace le cours de sa postérité jusqu'à nos jours (Marc Lienhard). A une époque où l'Eglise semblait perdre son âme dans la comptabilité obsessionnelle des bonnes œuvres et dans l'abstraction intempérante de la basse scolastique, l'appel à revenir au cœur de l'Evangile eut un succès immédiat et durable qui s'explique. Il connut pourtant des fécondités qui s'expliquent moins aisément, si l'on tient compte de sa complète indifférence, qui allait parfois jusqu'au refus brutal, envers les courants nouveaux qui brassaient la société et la culture de la Renaissance.

Si la tradition luthérienne, seule ou avec les autres branches protestantes, a pesé lourd dans l'évolution de l'Occident vers les temps modernes, faut-il le ranger parmi les répercussions purement aléatoires d'une action que son auteur ne voulut être qu'un « hymne à la grâce », *aussi opposée aux adaptations au présent qu'aux visions utopiques de l'avenir ? Ne faut-il pas plutôt comprendre ce phénomène comme le développement organique, même s'il est inattendu, de germes invisibles à l'origine ? Ainsi — pour n'évoquer que quelques points —, faire graviter l'ensemble de la constellation dogmatique autour du seul pôle christologique et celui-ci autour de la question du salut personnel, c'est mettre la foi sur les voies d'une interprétation qui se fera de plus en plus anthropologique : qu'elle ait abouti chez Feuerbach à la négation de Dieu, voilà qui est à l'antipode de la pensée de Luther, mais peut-être pas hors du nouveau champ d'attraction créé par le déséquilibre de sa théologie. Ainsi, voir dans la Croix la seule clé qui ouvre la connaissance du mystère chrétien, c'est favoriser une idéologisation du Golgotha, subtile manière d'en évacuer le scandale. Ainsi, un rapport à la Bible qui n'y entend qu'une parole contemporaine adressée à chacun exténue peu à peu l'épaisseur de ses liens avec le peuple qui en a tracé la lettre et avec les peuples qu'elle convoque à faire corps au long du temps. Ainsi, quand un choix, pour être « évangélique », sous-estime la nécessité de penser et d'essayer de maîtriser les corrélations entre la dimension collective de toute religion, du christianisme en particulier, et la réalité politique qui, elle aussi, est facteur d'humanisation, ce choix risque de produire des effets assez éloignés de ceux qu'il s'était fixés.*

Dans son impatience pour que toutes les médiations soient transparentes à la grâce de Dieu, Luther n'a pas mesuré à quel point le temps, la matière, le langage et finalement l'âme humaine, gardent leur consistance et leur opacité face au Christ qui les sauve. A partir du moment où il a voulu inscrire sa découverte libératrice dans le corps individuel, social et historique des hommes, il s'est exposé à un risque constant : que ce qu'il a conçu et désigné comme non intégrable revienne de l'extérieur du système et menace d'en désintégrer les réalisations effectives. Collusions entre pouvoir temporel et autorité ecclésiale, puritanisme et piétisme, tentation fondamentaliste ou, à l'opposé, positiviste dans la lecture de la Bible, autant de déviations dont le catholicisme n'est certes pas indemne, lui non plus, mais c'est contre elles, entre autres, que Luther s'est élevé : pour leur résister, fut-il tellement mieux armé dans ses principes théologiques et pastoraux ?

Lancé à temps et à contretemps, son appel n'a pas enclanché le sursaut de conversion qu'il réclamait alors de l'Eglise romaine. Aujourd'hui, le principe d'une réforme permanente étant accepté de part et d'autre, l'urgence qui s'impose à toutes les confessions chrétiennes est de percevoir, dans une vigilance commune, les appels et les avertissements qui leur viennent d'un monde autrement plus complexe que celui du XVIe siècle.

Ont collaboré à ce numéro

Yves CONGAR, dominicain, œcuméniste, professeur de théologie, Le Saulchoir-Saint-Jacques, Paris.

Claude GEREST, dominicain, professeur d'histoire de l'Eglise, Institut Catholique d'Afrique Occidentale, Abidjan.

Jean-Denis KRAEGE, pasteur de l'Eglise réformée, Ormont-Dessous (Canton de Vaud).

Marc LIENHARD, professeur d'histoire du christianisme moderne et contemporain, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

Daniel OLIVIER, assomptioniste, enseignant à l'Institut supérieur d'Etudes œcuméniques, Institut catholique, Paris.

François VOUGA, pasteur, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie réformée de Montpellier, membre du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*.

Guy WAGNER, pasteur de l'Eglise réformée, membre du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Lyon.

luther au seuil de la modernité

Vouloir situer Luther dans son temps et dans le nôtre est une entreprise assez paradoxale puisqu'il ne s'est aucunement soucié ni d'actualité ni d'influence sur l'histoire. Pourtant peu d'hommes — et encore moins de chrétiens — auront marqué aussi puissamment que lui l'époque moderne. Suivant l'ordre chronologique de sa biographie, seront mis au jour successivement trois aspects de son œuvre, doctrinal, politique et ecclésial. Du moment où il a instauré un discours théologique qui gravite autour de ce point où l'homme est concerné existentiellement par la Parole de Dieu, Luther rejoint et renforce l'intérêt que, depuis la Renaissance jusqu'à aujourd'hui (selon certains, jusqu'à hier seulement), l'homme se porte à lui-même comme sujet. Sa doctrine ayant eu rapidement des répercussions extra-religieuses, on verra que la pratique de Luther dans les conflits politiques, pour conservatrice qu'elle soit par maints aspects, marque une avancée vers la désacralisation du pouvoir et inaugure un traitement plus autonome des réalités politiques. La troisième ligne de recherche est tracée par son activité proprement réformatrice. Si elle s'exerce, dans le détail, contre des abus qui n'ont généralement plus cours, demeure le principe même de la réforme comme nécessité permanente pour toute communauté chrétienne, soumise au jugement de son seul Chef, le Christ. L'œuvre luthérienne qui ne se voulait rien d'autre qu'un hymne à la grâce seule connut des fécondités d'autant plus inattendues qu'elles viendront souvent renforcer le cours de ce que nous appelons la modernité.

Il importe d'abord de saisir l'intention de cet article comme paradoxale : suggérer l'historicité et la modernité de Luther qui, en fait, ne fut absolument pas soucieux d'être « de son temps » ; encore moins visa-t-il à révéler aux hommes en passe de devenir « modernes » leur propre modernité. Tout au contraire : quand le mot « moderne » apparaît dans son vocabulaire, dans ses premières œuvres « luthériennes » [1], il désigne des

1. Ces premières œuvres où les conceptions de Luther commencent à se faire jour sont à coup sûr son commentaire sur l'*épître aux Romains*, **(Römerbrief Vorlesung)** datant de 1515-1516, et son commentaire sur l'*épître aux Hébreux* datant de 1517. On peut hésiter sur ses commentaires sur les *Psaumes* **(Dictata super Psalmos)** de 1512-1513 : à partir de l'explication du psaume 35, Luther y comprend la « justice de Dieu » comme celle par laquelle le pécheur est recouvert de la miséricorde divine.

adversaires, les théologiens occamistes, fine fleur de la scolastique régnante, auxquels il préfère les « anciens », c'est-à-dire les Pères, et, avant tout, saint Augustin. Plus profondément, Luther s'oppose aux engouements de la culture de la Renaissance, à son culte pour la grandeur de l'homme. A un moment où il devient de mode d'échafauder des « utopies » politiques pour le bonheur des sociétés, il assigne au pouvoir la morne tâche du maintien de l'ordre.

Attitude réactionnaire, serions-nous tenté d'écrire. Et nous l'écrivons. Car le paradoxe de Luther est dans cette parole prophétique prononcée contre « le siècle » et contre son siècle, et qui ouvrit pourtant notre histoire, notre culture à sa modernité : une modernité que le XVIe siècle portait déjà comme en germe.

Mais laissons de côté ces généralités, si peu dans la manière de Luther : jamais il ne mania les concepts d'historicité et de modernité. Essayons plutôt de voir, sans prétendre être exhaustif, quelles positions luthériennes furent celles d'un pionnier dans le cheminement des Eglises et, incidemment, de la culture et du monde.

I

luther et l'avènement de l'homme

C'est à travers son aventure spirituelle que le réformateur découvrit les éléments de son anthropologie théologique. Quel fut donc l'homme Luther ?

un homme de son temps

Martin Luther naquit le 10 novembre 1483 (date la plus probable) à Eisleben en Saxe. De son sol natal, il se vantait d'avoir puisé vigueur, rudesse et combativité. Ajoutons : intensité du sentir et truculence. Son père était mineur ; les conditions de vie de sa famille, précaires. Des historiens trop romantiques ou unilatéralement inspirés de la psychanalyse se sont hardiment étendus sur les traumatismes causés au jeune Martin par l'extrême misère ou l'image d'un père « terrible » [2]. De façon plus

2. L'ouvrage de l'américain E. H. ERIKSON, **Young man Luther** (Londres, New-York, 1958), traduit en français sous le titre : **Luther avant Luther** (Paris, Ed. Payot, 1968), est typique d'un traitement psychanalytique de l'histoire du réformateur. L'intention est légitime, le résultat nous semble contestable : les textes et l'authenticité des épisodes sont jugés selon des critères de cohérence

certaine, nous savons que ses parents acquirent sur le tard une certaine aisance et notabilité bourgeoises ; cette relative élévation sociale correspondrait aux mouvements économiques du temps, au développement des extractions minières stimulées par l'arrivée des métaux américains. Martin, quoique non destiné à la cléricature, fut envoyé aux écoles que fondaient un peu partout en Europe du Nord les Frères de la vie commune, soucieux d'éducation populaire et d'édification. Plus tard, le système des « bourses » (convict gratuit pour étudiants) lui permit de fréquenter la célèbre université d'Erfurt dans les facultés des « arts », puis de droit. Mais il se sentit toujours plus fils du peuple que lié à la nouvelle classe des lettrés.

La religion, un christianisme traditionnel et populaire, tenait une place énorme dans le milieu où baignèrent l'enfance, puis la jeunesse de Luther. Il connut chez les Frères de la vie commune la piété déjà intériorisée de la *devotio moderna* : on s'en fera une idée en se souvenant de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Mais elle n'effaça pas, tout au contraire, en l'élève Martin les représentations de son premier âge : présence quasi matérielle de l'invisible, moralisme, crainte de la mort, du jugement, des diables et de l'enfer, recours presque superstitieux aux mille pratiques d'une dévotion sécurisante. Assurément, comme réformateur, il devait plus tard lutter ferme contre bien des aspects de cette religion populaire ; mais, à vrai dire, il ne s'en défit jamais tout à fait. Surtout, jamais ses préoccupations ne rejoignirent celles de l'humanisme du temps : c'est ainsi qu'il n'eut jamais pour visée de réhabiliter les vertus natives, les beautés naturelles et les côtés positifs de l'âme païenne.

Cet humanisme, sous sa forme chrétienne, était pourtant bien présent à Erfurt quand Luther en fréquentait l'université ; mais il ne pouvait influencer des étudiants soumis à la dure discipline des bourses et des convicts. L'Allemagne, en effet, fut touchée par ce mouvement venu d'Italie, où il prit naissance dès le XIVe siècle avec de nouveaux moyens d'enseignement (nouveaux types d'universités, moins centrées sur la théologie, conférences érudites, préceptorat, bibliothèques et, plus tard, imprimerie). Le retour à l'antique alors promu, en arts, en littérature et en philosophie, fit parfois figure de néo-paganisme. Mais très vite un courant l'utilisant au bénéfice du christianisme fut en fait dominant, du moins si l'on s'en tient aux plus grands noms : Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Thomas More, Guillaume Budé, Erasme. Leur christianisme est marqué d'une soif de retour aux sources : Bible et patristique sont redécouvertes

psychologique. Mais cette psychologie est établie sur beaucoup trop d'apocryphes.

dans les textes originaux avec leur langue propre, grecque ou hébraïque, et à travers une critique textuelle déjà scientifique. Certains en restèrent à un criticisme un peu négatif, comme Lorenzo Valla ; d'autres, parmi lesquels les grands noms cités plus haut, visaient un renouveau de toute l'existence chrétienne, dans la simplicité, la liberté de l'esprit et la confiance en l'homme. Erasme en particulier fait figure d'un chrétien très authentique, fidèle aux exigences évangéliques, tolérant, large d'esprit, mais à qui Luther pourra reprocher, non sans raison peut-être, son adogmatisme.

En 1505, l'étudiant Luther entrait au couvent des Ermites de saint Augustin à Erfurt, dans une congrégation d'observance. A cette époque, beaucoup d'ordres religieux cherchaient à se réformer en réclamant de leurs sujets une obéissance intégrale aux règles primitives. Mais comme on ne pouvait obliger à ce retour à la norme tous les membres d'un institut, on formait des corps de volontaires donnant l'exemple de ce retour : c'étaient les congrégations d'observance. Le fait que Luther soit entré dans l'une d'elles prouve le sérieux de sa vocation. Il posait cet acte en désaccord avec ses parents, « pour faire son salut ». Ce qui était bien dans la ligne religieuse de sa première éducation.

Jusqu'alors, Luther nous apparaît comme un homme de son temps, sans avoir à se préoccuper d'en être. Il semblait destiné à rester de ceux qui subissent le poids des traditions et les pressions sociales, non de ceux qui font avancer l'histoire.

l'opposition à la scolastique

De 1505 à 1517, date de l'affaire des Indulgences, Luther mène une vie sans grand éclat dans les couvents de son ordre ; il y est bien considéré, exerce des charges. Il enseigne l'Ecriture sainte, obtient le grade de « docteur » et donne une certaine notoriété à la petite et jeune université de Wittenberg où se trouve sa chaire. Mais c'est une si petite ville ! On remarque déjà l'originalité de sa méthode, son opposition aux scolastiques. La scolastique était la théologie savante de l'époque, à base de commentaires scripturaires et philosophiques et de synthèses dogmatiques (les « Sommes »). Luther la trouve divisée en deux grands courants : voie antique et voie moderne. La voie antique est à la fois l'augustinisme renaissant, le thomisme et le scotisme [3].

3. L'augustinisme désigne le mouvement d'idées plus particulièrement lié à la pensée de saint Augustin d'Hippone (+ 430) dont l'influence sur la théologie

La voie moderne, celle que l'étudiant d'Erfurt connut le plus directement, d'ailleurs à travers des épigones, est issue du franciscain anglais Guillaume d'Occam († 1349 ou 1350). Elle se caractérise par sa théorie de la connaissance qui nie la valeur noétique des notions universelles, se concentre sur la saisie expérimentale du fait et de l'individuel, tout en procédant malgré tout par une débauche de logique. Les docteurs de Sorbonne dont se moque Rabelais furent justement les victimes de ce logicisme intempérant, hérité d'Aristote, sans que ses outrances soient à mettre au compte du philosophe grec dont par ailleurs la métaphysique est sapée à la base. Mais ces ombres ne doivent pas faire oublier que le courant occamiste est à l'origine de la méthode expérimentale qui, de Francis Bacon à nos jours, a prouvé son extraordinaire fécondité.

La théologie morale, pièce maîtresse du système d'Occam, se caractérise par un double volontarisme. Un volontarisme en Dieu qui est, face à nous, essentiellement « Volonté insondable », dont les décrets ne peuvent nous apparaître qu'arbitraires, bien que l'Ecriture vienne nous rassurer à leur sujet. Ainsi, pour ces théologiens, le caractère répréhensible du mensonge vient d'un décret, pour nous insaisissable, de Dieu, qui en sa transcendance aurait pu aussi bien poser la bonté morale du mensonge.

Volontarisme en l'homme, d'autre part, dont la liberté est à la fois exaltée et mobilisée à l'extrême. Selon l'enseignement dont fut imbu Luther (même si ce n'est pas la doctrine originale d'Occam), l'homme peut mériter la première grâce, celle de la conversion, et devenir juste à force de poser des actes justes. On comprend que le jeune moine augustin ait réagi contre cette théologie, même si certains de ses aspects continuèrent de l'imprégner, fût-ce à son insu (ainsi, par exemple, la conception de Dieu comme Volonté insondable).

une grave crise intérieure

A côté de son travail, le jeune docteur d'Erfurt n'a pourtant jamais perdu contact avec le peuple, son peuple « saxon », dont il sent les réactions ; il prêche fréquemment, avec un grand sens de sa responsabilité pastorale. On ne saurait le représenter comme maladivement introverti.

occidentale a été immense ; mais au sein de cette constante, telle école s'est réclamée davantage de lui depuis le Moyen Age, et cela, plusieurs fois. Le thomisme est l'école inspirée du dominicain italien Thomas d'Aquin (+ 1274), comme le scotisme se réclame du franciscain écossais Jean Duns Scot (+ 1308), tous deux en leur temps maîtres de la célèbre université de Paris.

Il faut pourtant faire état de la grave crise intérieure qu'il traverse alors : c'est d'elle que sont issus les options du réformateur et les principes du protestantisme : salut par la « foi seule », et la « seule Ecriture ». Sur son expérience, nous ne pouvons que suivre ses propres dires. Il n'a pas tenu le journal de ses états d'âme ; mais il en a parlé à plusieurs reprises, par bribes, longtemps après l'événement, avec la tendance à ramener à une brusque illumination ce qui fut sans doute évolution plus lente. Le principal ne s'en dégage pas moins[4].

Dans un premier temps, il y eut les tourments — *Anfechtungen* — du jeune moine désespérant d'obtenir un salut, pourtant objet de toutes ses tensions, de tous ses soins : « *Toute ma vie n'était que jeûnes, veilles, oraisons, sueurs,* écrit-il en 1535. *Mais sous le couvert de cette sainteté et de cette confiance en ma justice propre, je nourrissais une perpétuelle défiance, des doutes, une crainte, une envie de haïr et de blasphémer Dieu* »[5].

De ce désespoir, il sortit par la découverte de « l'Evangile » (ou de « la miséricorde », c'est-à-dire de la justice gratuite par la foi) : abandonnant toute idée de mérite, toute soif d'autojustification, il se laisse envahir par la confiance dans le seul pouvoir de la Croix. « *Je commençai à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir de la foi... et que par l'Evangile est révélée la justice de Dieu, à savoir la justice passive, par laquelle le Dieu miséricordieux nous justifie par la foi, selon qu'il est écrit :* « Le juste vit de la foi ». *Alors je me sentis un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même. A l'instant même, l'Ecriture m'apparut sous un autre visage.* »[6]

L'expérience est celle d'une libération ; mais lui est indissociablement liée l'acceptation par l'homme de sa pauvreté, de son non-pouvoir, condition

4. Le texte le plus autobiographique de Luther est sa préface aux **Œuvres latines** de 1545. Ce texte qui semble faire état d'une « illumination » n'est pas le seul. Mais, à la fin de son récit, l'auteur dit de lui-même : « *J'ai été un de ces hommes qui ont progressé en écrivant et en enseignant, non de ceux qui se sont élevés de rien au premier rang... et épuisent tout leur esprit dans un seul regard sur l'Ecriture* ». Les œuvres du jeune Luther, de 1512 à 1518, portent bien les traces d'une évolution.
5. Cité d'après H. STROHL, **Evolution religieuse de Luther de 1515 à 1520**, Strasbourg, 1922, p. 78. On y trouvera de nombreux textes similaires.
6. M. LUTHER, **Œuvres**, t. 7, Genève, Ed. Labor et Fides, 1962, p. 307. On remarquera la conjonction d'une recherche exégétique (le sens de Rm 1, 17) et d'un problème personnel (inutilités des efforts accomplis pour se sauver).

du triomphe de la grâce. Le péché est dénoncé en sa radicalité. Il n'apparaît guère en ces fautes dont les moralistes ont su dresser la liste ; il est complaisance en soi, recherche de soi (*Ich-Suche*), désir d'avoir en soi valeur et consistance. Le moi de l'homme pécheur tend alors à se confondre avec son péché. Le type de l'impie n'est pas l'incroyant, le criminel ou le jouisseur, mais le pharisien des épîtres pauliniennes, le moine féru d'observances ou le philosophe soucieux de sa vertu, et d'autant plus perverti qu'il étale cette vertu, non devant les hommes, mais dans le miroir d'une conscience satisfaite [7]. Ce dernier trait manifeste au maximum l'éloignement de Luther pour la pensée humaniste. En ce sens, le fameux débat qui opposera Luther à Erasme sur le libre arbitre, en 1523-1525, n'a rien de marginal : il est déjà tout entier contenu dans le point de départ de la doctrine.

En théologie luthérienne, l'acceptation du « jugement », la condamnation de soi-même et de tout effort pour se faire valoir, est la seule porte ouverte sur la justice comme sur la vérité. Et quand nous disons « porte ouverte », faut-il rappeler que l'homme n'a en lui-même aucune clé pour l'ouvrir ?

la croix, source de vérité et de liberté

Cette théologie qui commence par un tel renversement de perspectives et de valeurs, va bientôt recevoir le nom de « théologie de la Croix ». En effet, la Croix qui nous révèle un homme tout autre, un Dieu tout autre que celui de nos prises et de nos attentes, n'est pas d'abord un objet de piété comme dans la dévotion traditionnelle, mais un principe de connaissance. L'expérience initiale qui fit de Luther un exégète de l'Evangile ne touche pas seulement le salut, mais la vérité. Car la vérité commence quand l'homme et Dieu entrent en connivence et « *disent la même chose* » [8]. Or cela ne s'accomplira pas, tant que l'homme parle de Dieu à partir de sa propre sagesse. Par contre, lorsqu'il accepte, devant le Christ défiguré, son impuissance et la « folie/sagesse » de Celui qui renverse sa propre pensée, un discours théologique dans la vérité peut s'entreprendre.

7. Les allusions aux pharisiens, appelées par la continuelle référence à Paul, et celles aux moines, provenant de l'expérience de l'auteur, sont fréquentes. Il est moins souvent question des philosophes : ils apparaissent comme modèles de recherche de la « justice propre » (ou « domestique »), dans le texte qui ouvre les « scholies » du commentaire sur l'**Epître aux Romains** (p. 2 de l'éd. Ficker, Leipzig, 1908).
8. Cette expression se trouve dans les **Dictata super Psalmos (Super Ps 50,** W. A., t. 3, p. 289). Cf. aussi une lettre à Spalatin de 1518 : « *Celui qui s'accuse prévient le jugement de Dieu et condamne lui-même ce que Dieu condamne* ».

La théologie de la Croix qui porte référence au Jésus des Ecritures et du Credo ne saurait être taxée de subjectivisme, comme l'ont souvent reproché à Luther les auteurs catholiques[9]. En fait, le problème de l'objectivité et du subjectivisme chez le réformateur est complexe. D'une part, il fait volontiers appel à l'expérience du sujet croyant ; d'autre part, sa pensée a un tour très affirmatif et dogmatique, comme cela apparaît au mieux dans sa polémique avec Erasme. Il reste en tout cas que sa théologie prend son départ du point où l'homme est concerné par la Croix, instrument de connaissance vraie et de renversement des valeurs. Tout discours sur Dieu et sur les réalités chrétiennes s'origine donc dans une expérience de conversion et y renvoie sans cesse : « *C'est la vie, la mort et le châtiment qui font le théologien. et non la connaissance, la lecture et la spéculation* »[10].

En la justification par « la foi seule » apparaît la face pessimiste de l'anthropologie de Luther. L'homme est réduit à son péché, il ne peut laisser « briller » Dieu que par une sorte d'anéantissement de lui-même. Et, justifié, il demeure pécheur en réalité, « *pécheur en même temps que juste* » : le commentaire sur l'*épître aux Romains* est plein de telles formules qui soulignent que celui qui reçoit la justice de Dieu, n'est pas débarrassé de la « concupiscence », ou complaisance en soi, et reste pécheur. La théologie catholique admet aussi cette persistance de la concupiscence chez le « juste », mais ne lui donne ni le même sens, ni la même portée de péché.

L'autre face, lumineuse, de cette anthropologie, se manifeste en la « sanctification » du justifié, et culmine en la « liberté de l'homme chrétien ». La justification n'est pas le dernier mot de l'expérience chrétienne : elle vit et se développe en l'âme du justifié. Elle y produit de bonnes œuvres, fruits de la charité. Certes, ces « bonnes œuvres », comme l'explique le fameux sermon de 1520, ne peuvent prévenir la grâce et la foi ; mais « ... *le chrétien qui vit dans la ferme confiance envers Dieu, connaît toutes choses, peut toutes choses, ose toutes choses qui sont à accomplir et accomplit toutes choses joyeusement et librement, non pour accumuler nombre de mérites et de bonnes œuvres, mais parce que pour lui c'est une joie que de plaire à Dieu, et il sert Dieu purement gratuitement ; il lui suffit que cela plaise à Dieu* ».[11]

9. J. LORTZ, **La Réforme de Luther,** t. 1, Paris, Ed. du Cerf, 1970, pp. 543-551.
10. **Commentaire sur l'épître aux Galates,** W. A. t. 5, p. 163.
11. **Œuvres, loc. cit.,** t. 1, p. 216.

Luther décrit donc la sanctification comme une suite nettement distincte de la justification par la foi, parce qu'il lui faut fixer un moment idéal où l'homme est sauvé de l'extérieur, sans absolument rien en lui qui assure ce salut [12]. En cette sanctification, nous retrouvons le combat spirituel où « *Christ chasse chaque jour de plus en plus Adam, à mesure que grandit la foi en Lui* ». Au terme du combat, comme horizon de toute l'existence croyante, se situe la « liberté chrétienne ». Luther l'analyse dans le petit traité qui en porte le nom, une de ses œuvres les plus populaires encore maintenant [13]. Cette liberté est maîtrise d'un monde que la victoire du Christ a subjugué. Elle est aussi joie et spontanéité dans l'action de grâces, joie sans retour sur soi, sans narcissisme ; bien sûr, Luther ne connaît pas ce dernier terme, mais sa notion d'*hilaritas* caractérise bien un état de joie simple où n'entrent ni complaisance ni retour sur soi. Devant Dieu, elle est confiance sans partage, au delà du calcul et de la crainte. Par rapport à autrui, elle est ouverture et dévouement empressé et comme sans contraintes.

Nous voici au cœur du paradoxe luthérien : cette théologie proclame la transcendance de Dieu, la victoire de la grâce sur l'homme réduit à son péché. En même temps, elle énonce que tout discours pertinent sur Dieu est d'abord discours sur l'homme et ses cheminements. En ce sens et en dépit de ses attaques contre la « sagesse de ce monde », Luther est un des pères des philosophies modernes.

l'historicité de l'homme

En anthropologie luthérienne, l'homme est donc défini par ses situations successives devant Dieu. Créature, il est ouverture à l'Autre ; la chute l'incurve sur lui-même et il se confond avec son péché ; la sanctification le livre à la force de la Parole, qui fait de lui un être nouveau. Entre ces trois étapes, ce sont les ruptures qui sont soulignées, afin de marquer avec plus de force la radicalité du péché et de la régénération. La doctrine catholique, par contre, quelles que soient les importantes variantes d'écoles, manifeste plutôt la continuité de l'homme dans la diversité de ses condi-

12. Cette distinction tirant à l'opposition entre justification et sanctification est typique de la théologie luthérienne. Par contre, en doctrine catholique, la justification est de suite sanctification, puisqu'elle se réalise par le don de la grâce « sanctifiante ».

13. Il en existe quatre ou cinq traductions françaises récentes, dont l'une dans le t. 109 de la collection « Foi vivante » (Paris, Ed. du Cerf, pp. 106 sv.) ; une autre, dans les **Œuvres, op. cit.,** t. 2.

tions : le même être accueille avec la même faculté, sa liberté, le péché et la grâce. Et cette dernière « habite » l'âme, l'oriente, la perfectionne, mais non sans s'appuyer sur ses lumières et désirs « naturels ». Homme chrétien et homme païen peuvent toujours s'entendre, même sur Dieu, dans l'analogie de leurs langages. Le luthéranisme, pourrait-on dire, veut surtout affirmer le « nouveau » apporté par la foi ; la théologie catholique laisse mieux apparaître l'unité de l'action divine, de la Création à la Gloire.

Ce qui intéresse Luther, c'est de saisir l'homme, non dans la permanence d'une nature, mais dans la succession de ses états existentiels : création, chute, justification et sanctification. C'est un homme en situation historique que les actes qu'il produit ou subit, non seulement modifient, mais façonnent et recréent. Bien que le réformateur ne se soit point soucié de donner une nouvelle définition de l'homme, il fut un des premiers à mettre en évidence son essentielle historicité. La pensée protestante en ses grands noms, qu'ils soient orthodoxes ou modernistes, le suivra sur ce point : entre autres, Kierkegaard, Barth, Bultmann, Ebeling. La modernité de Luther s'impose, alors même que son œuvre se veut uniquement « hymne à la grâce » [14].

II

luther et l'autonomie du politique

Jusqu'en 1517, pris par son drame et ses découvertes spirituelles, Luther s'intéresse peu aux choses politiques, et les forces politiques l'ignorent. Tout change avec l'affaire des Indulgences. Le théologien de Wittenberg entre en lice contre les prédicateurs mandatés, fût-ce indirectement, par le pape. Son intention n'est pas de révolutionner l'Eglise ni l'Allemagne ; de plus, il ignore en partie les abus qui entachent l'octroi de cette indulgence de 1517 (elle a été affermée à l'archevêque de Mayence pour payer la dispense de ses cumuls). Luther réagit au nom de « la justification par la seule foi » : avec la pratique des indulgences, ne propose-t-on pas au peuple un moyen trop facile et illusoire de s'assurer la rémission des péchés ? On le provoque ainsi à une « fausse pénitence ».

14. Tel est le sous-titre de la biographie de Luther par GREINER : **Luther. Essai biographique,** 2me éd., 1970.

la politique entre dans la vie de luther

Cependant la publication des « thèses », avec ou sans affichage [15], va faire de Luther une vedette de l'actualité ; sa doctrine se vulgarise. Or elle se vulgarise dans un monde en proie aux passions politico-religieuses et, inéluctablement, nourrira ces passions. N'imaginons pas, sur le modèle de nos sociétés sécularisées, un public indifférent aux questions du salut et de la « vraie pénitence » ; mais il est plus immédiatement sensible encore à ce qu'on peut lui dire de l'exploitation de l'Allemagne par les étrangers, le pape en tête. Des thèses, dont le ton est persifleur, mais le fond, assez modéré, seront surtout retenues celles où les prélats romains sont accusés de tondre la pauvre brebis germanique. Qu'il l'ait voulu ou non, Luther fait figure de héraut des « griefs de la nation » [16]. Le caractère profondément religieux de sa protestation ne faisait qu'amplifier sa force d'impact politique et l'intérêt qu'on avait à l'utiliser dans les sens les plus divers.

Les années 1517-1520 sont celles du procès de Luther, celles aussi des grandes controverses publiques : dispute de Heidelberg en 1518, rencontre avec le légat Cajetan à Augsbourg, dispute de Leipzig en 1519, rédaction des « grands écrits réformateurs » de 1520. Au cours de ces débats, Luther élargit et accentue ses positions. Les principes fondamentaux de ce qui sera le protestantisme sont alors avancés : outre la justification par la seule foi, la seule Ecriture comme critère de vérité révélée et le sacerdoce commun à tous les fidèles, opposé à la médiation sacerdotale des prêtres et prélats de l'Eglise [17]. Voilà de quoi jeter un grand trouble dans le

15. Depuis une vingtaine d'années, les spécialistes discutent l'authenticité de l'affichage des thèses, épinglées sur la porte de la chapelle, au château de Wittenberg, disait-on. Ce qui aurait été acte symbolique fort provocateur. De toute façon, de telles thèses étaient écrites en latin et leur affichage était dans les mœurs scolaires du temps. Avant que traducteurs et éditeurs s'en emparent, elles ne pouvaient atteindre les non-théologiens. Voir un bon résumé du débat en R. STAUFFER, **Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs,** Paris, Ed. Beauchesne, 1980, pp. 43-55.

16. Ainsi la thèse 50 : « *Il faut apprendre aux chrétiens que si le pape connaissait les exactions des prédicateurs d'indulgences, il préférerait que la basilique de Saint-Pierre s'en aille en cendres plutôt que de la voir édifiée avec la peau, la chair et les os de ses brebis* » (**Œuvres, op. cit.,** t. 1, p. 109). Quant aux « griefs de la nation », c'était le titre de libelles circulant en Allemagne depuis le XVe siècle, spécialement à l'occasion des diètes ou assemblées des Etats allemands.

17. Ces principes apparaissent en particulier dans le traité *Sur la papauté* et dans l'*Appel à la noblesse de la nation allemande* publiés en 1520 (**Œuvres, op. cit.,** t. 2). Le catholicisme accepte aussi le « sacerdoce commun » des

monde de la doctrine et de la théologie. Mais les implications socio-politiques des idées réformatrices sont alors si évidentes qu'on n'a pas besoin de les expliciter. Le jeu des autorités dans l'Eglise est mis en cause par les limites que veulent lui imposer les propositions luthériennes.

Or l'Allemagne du XVI[e] siècle est encore une chrétienté : y mettre en cause l'autorité de l'Eglise, c'est risquer d'ébranler tout l'édifice social. Aussi, en 1520, chacun se demande ce qu'il a à perdre ou à gagner des bouleversements qui s'annoncent. Les princes ecclésiastiques, qui dominent près du tiers des pays d'Empire, risquent la fin de leur règne, à moins qu'ils ne sachent habilement « se séculariser », comme le fera un peu plus tard en Prusse le Maître de l'Ordre teutonique. Les princes laïcs se mettent à escompter les avantages qu'ils pourraient tirer d'un éventuel abaissement des pouvoirs ecclésiastiques, la religion chrétienne devant être solidement maintenue sous leur tutelle. Les petits nobles en déclin, les chevaliers, espèrent retrouver un emploi dans les troubles à prévoir. Les villes entrevoient dans une démocratisation de l'Eglise une force appuyant leur désir d'autonomie. Les paysans et artisans attendent du « nouvel Evangile » une parole sur la libération de leurs multiples servitudes. Bref, les considérations politiques entrent à flot dans le courant que l'apolitique Luther avait lancé dans son monde.

Qu'en est-il des forces culturelles ? Les vieilles universités, héritées du Moyen Age, sont en gros contre Luther ; mais, pour ou contre lui, les tenants de l'ancien savoir se divisent : les querelles d'école sont plus avivées qu'émoussées par la controverse du jour ; on réagit en occamistes, en scotistes, en thomistes, en néo-augustiniens. Et, sur le problème de l'autorité suprême dans la communauté ecclésiale, les uns mettent en avant le pape ; beaucoup d'autres, dans le sillage des conciles du XV[e] siècle, penchent pour la supériorité d'une assemblée exprimant la foi des Eglises nationales regroupées. Contre Luther, il est très difficile de constituer un front commun des théologiens catholiques.

A propos de la nouvelle culture, celle des cercles humanistes, nous avons déjà dit combien Luther lui était étranger. Mais dans les années 1520, l'humanisme chrétien joue plutôt en sa faveur, voyant en lui celui qui met l'Ecriture au-dessus de ses commentateurs, celui qui réagit contre les « superstitions judaïques » d'une pratique trop matérialisée et invite prélats et fidèles à la simplicité du cœur, à l'annonce de la liberté intérieure. Plus tard, les mêmes hommes découvriront d'autres aspects, pour eux

fidèles, mais affirme un sacerdoce spécifique du prêtre, agissant « *in persona Christi* » dans son ministère.

moins sympathiques, du réformateur : son mépris des forces naturelles de l'homme, son imperméabilité à l'esprit de compromis, nécessaire au dialogue, son manque de goût dans l'invective agressive et grossière, encore que les humanistes eux-mêmes soient souvent grossiers : c'est une marque de l'époque, liée peut-être à sa vigueur.

la conscience contre la raison d'état

En 1520, le long procès en cour de Rome est terminé [18]. Le pape Léon X, par la bulle *Exsurge*, condamne 41 propositions de Luther et il entend le faire se rétracter. Luther donne la réponse que l'on sait, spectaculaire : bravant l'excommunication, il brûle sur un bûcher, à Wittenberg, le document pontifical devant une foule en liesse (10 décembre 1520). L'autorité du pape semble comme brisée par l'opinion publique. Qui pourrait alors régler l'affaire Luther, affaire religieuse et affaire d'Etat ? Un concile national ? Ou général ? Encore faudrait-il une autorité pour le convoquer. Dans la mentalité du temps, on ne peut que penser aussi à l'empereur, lointain héritier d'Otton le Grand et, par delà, de Charlemagne et de Constantin, « l'évêque du dehors », le chef civil du peuple chrétien.

L'Empire, il est vrai, était tombé en décadence. Sur ses territoires, germaniques avant tout, l'autorité s'est émiettée au profit de princes et de villes quasiment indépendants. Mais voici qu'en 1519, un nouvel empereur est élu, qui veut redonner force réelle au titre prestigieux. C'est Charles-Quint, un Habsbourg comme son prédécesseur, mais aussi roi d'Espagne et héritier de l'Etat bourguignon. C'est une tête politique aux grandes ambitions. Il a le sens de l'Etat, du bien commun et de l'unité chrétienne. Pétri de traditions, il n'en est pas moins sensible à l'humanisme. Cette affaire Luther est pour lui une chance, l'occasion de se manifester en pacificateur de l'Allemagne et en soutien de la vieille Eglise. Va-t-il réussir là où le pape a, politiquement, échoué ?

Charles fait réunir à Worms la diète, assemblée des Etats allemands, y invite le légat du pape et y convoque Luther, pour qu'il s'y rétracte. Ce dernier, excommunié en janvier 1521, sachant l'hostilité de l'empereur à son endroit, n'hésite pas ; il veut rendre compte de sa conduite à son peuple. Son voyage de Saxe en Rhénanie est une tournée triomphale. Devant la diète, il demande d'abord une journée de réflexion ; puis, le 18 avril, comme on lui demande de renier ses écrits, il donne la fameuse

18. On ne peut qu'inviter le lecteur à se reporter à l'ouvrage si vivant de Daniel OLIVIER, **Le procès Luther. 1517-1521**, Paris, Ed. Fayard, 1971.

réponse : « *Je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience* ».

La conscience est ici opposée à l'autorité, civile comme ecclésiastique, et à la raison d'Etat que Charles-Quint incarne en quelque sorte. Ainsi la réponse de Worms fait figure de relais entre l'antique protestation d'Antigone, le témoignage des martyrs et les modernes déclarations des droits de l'homme. L'objection de Luther aux pouvoirs ne provient cependant pas d'une conscience en voie de sécularisation. Il le précise bien : celui qui a le droit de s'opposer à la force publique est « *le captif de la Parole de Dieu* » : par elle, il est autorisé à parler, à prendre toute sa liberté. Depuis l'*Appel à la noblesse de la nation allemande,* on a vu Luther défendre le droit de chacun à lire l'Ecriture sans se soucier d'une autorité extérieure, pape ou concile. C'est ce qu'on a appelé le « libre examen » dont on a fait aussi l'ancêtre des modernes droits de la conscience. Mais dans ce texte, plus encore que dans la réponse de Worms, il s'agit du droit d'examiner *dans la foi*, et non d'un droit d'opposer sa conscience *à la foi.*

Sur le chapitre de la liberté religieuse, le XVIe siècle est une époque très tourmentée. D'une part, Thomas More, Erasme, Castellion (protestant, défenseur de Michel Servet) comptent parmi les grands pionniers de la tolérance ; d'autre part, un Paul IV, un Pie V, les rois d'Espagne, de France, d'Angleterre, ou encore un Calvin, brillent par leur goût pour les Inquisitions. Luther se tient comme au milieu : il approuvera les princes qui interdisent « l'idolâtrie des messes papistes » ; mais il n'acceptera jamais qu'on viole l'intime de la conscience. C'est qu'il connaît les difficultés comme la grandeur d'une lutte entre l'esprit et la loi que soutient la force publique. Il l'a appris par expérience, à Worms notamment.

soutien réciproque de luther et des princes

Luther avait été mis « au ban de l'Empire » par un décret de la diète ; sa personne était en danger. Mais il avait pour lui la majorité des princes. A dire vrai, il est difficile à ce moment de les compter en catholiques et protestants ; beaucoup sont hésitants, et la plupart souhaitent la réunion d'un concile. Mais ils empêchèrent en tout cas qu'on exécutât les décisions impériales. Frédéric le Sage, duc de Saxe électorale, cacha l'insoumis dans son château de la Wartbourg, puis continua à le protéger quand il revint dans sa ville de Wittenberg, en 1522. Il le défendit à la fois contre les

papistes et contre les excès compromettants de réformateurs trop brouillons.

L'alliance qui se noua alors entre Luther et les princes se situait assez dans la ligne du christianisme médiéval et de son indistinction entre domaines temporel et spirituel. Elle choqua peu les contemporains et Luther l'accepta, sans trop de scrupules, surtout après 1526, date à laquelle il « visita », c'est-à-dire inspecta, au nom du duc, les Eglises saxonnes. De leur côté, les princes eurent à se louer de l'aide idéologique qu'il leur apporta lors de la révolte paysanne de 1522-1523. Les insurgés avaient trouvé un « théologien de la révolution » en Thomas Münzer, un disciple du réformateur qui n'allait pas tarder à rompre avec lui [19]. Le maître, par contre, justifiait la répression dans son pamphlet *Contre les bandes meurtrières et pillardes des paysans* [20].

Il y avait de l'opportunisme dans sa position : effectivement, toute l'œuvre de réforme aurait pu sombrer avec la défaite d'un mouvement social mal mûri. Mais il n'y avait pas que de l'opportunisme : au fond, Luther aimait l'ordre, l'autorité (*Obrigkeit*), l'obéissance. Et la lecture assidue de l'Ecriture n'était pas forcément faite pour l'en détourner. Surtout, il frémissait devant l'utilisation à contre-sens que les révoltés faisaient de sa doctrine et spécialement du concept de liberté. Pour lui, le chrétien devait se contenter de la libération intérieure apportée par la foi. Münzer et les paysans estimaient cette solution bien idéaliste et lisaient tout autre chose dans les textes prophétiques et apocalyptiques qui avaient leur prédilection.

Pour Luther, le souverain « mandaté » par Dieu est au-dessus des prétentions de sujets qui voudraient le juger. En même temps, l'organisation de l'Eglise dans ses aspects culturels, administratifs, financiers, est remise aux princes. En 1523, il exprimait encore sa préférence pour des communautés autogérées dans son court traité sur *Le droit et le pouvoir d'une assemblée chrétienne à juger toutes les doctrines, à appeler, installer et destituer les prédicateurs* [21]. Mais il se trouvait que seuls les princes étaient à même de combler le vide laissé par la disparition des évêques de l'ancienne Eglise. Les ducs de Saxe remettaient d'ailleurs à Luther le soin de fixer les formes de la liturgie (« messe allemande », 1526), d'ordonner des pasteurs et d'écrire son *Grand* et son *Petit catéchisme* (1528-1529).

19. Ernest BLOCH, **Thomas Münzer, théologien de la révolution,** Paris, Ed. Julliard, 1964. Cet ouvrage vient d'être réédité dans la collection « 10/18 ».
20. **Œuvres, op. cit.,** t. 4, pp. 171-179.
21. **Œuvres, op. cit.,** t. 4, pp. 77 sv.

relative sécularisation du politique

Luther dénonça, dans la révolte sociale pourtant motivée, une désobéissance à Dieu ; il confia aux princes un certain rôle de « vigilance » sur les Eglises. Vu à partir de notre situation, il apparaît comme un conservateur attaché à une union du trône et de l'autel. Mais il est un autre aspect, novateur, désacralisant, de son attitude face aux pouvoirs. Il se refuse à en faire une force orientée vers le salut final des sujets. Sur ce point, il est en rupture avec la pensée politique du Moyen Age, celle en particulier d'un Isidore de Séville ou d'un saint Bernard, pour qui « *le roi doit assurer par le glaive et sa terreur ce que la prédication du prêtre ne peut obtenir* » [22]. Luther met, lui aussi, un glaive dans la main du prince, mais pour que soient respectés un certain ordre de la création, le minimum de paix et d'harmonie nécessaire à la survie des sociétés et des citoyens. Autrement dit, le gouvernement de la cité relève de la providence, mais il n'a aucune fonction par rapport aux « réalités dernières ».

« *Dieu a institué deux sortes de règne parmi les hommes,* écrit Luther en 1526, *le premier qui est spirituel et qui s'exerce par la parole et sans le glaive, afin que par lui, les hommes deviennent pieux et justes, de telle sorte qu'avec cette justice, ils obtiennent la vie éternelle. Et cette justice, il l'administre par la parole des prédicateurs. L'autre est un règne temporel qui s'exerce par le glaive, pour que ceux qui refusent de devenir justes et fidèles par la Parole en vue de la vie éternelle, soient cependant contraints d'être fidèles et justes selon le monde.* » [23]

La théorie « des deux Règnes » a, entre autres conséquences, celle de fonder une éthique particulière pour le prince chrétien qui doit s'interdire d'appliquer au gouvernement de ses sujets (chrétiens, mais en général mauvais chrétiens) les règles de douceur et d'humilité puisées dans l'Evangile. Ainsi, les ducs de Saxe furent détournés d'écouter et de mettre en pratique les trop beaux discours de Münzer [24].

22. Cette sentence d'Isidore ne justifie pas une guerre sainte ou des conversions forcées, que l'Eglise a toujours formellement réprouvées, mais réclame le recours au « bras séculier » contre les chrétiens rebelles à l'Eglise ou hérétiques.
23. Ces lignes sont tirées du traité **Si les soldats peuvent être en état de grâce** (1526), **Œuvres, op. cit.**, t. 4, p. 232. La théorie des deux Règnes est exposée brièvement avec compétence par F. TORRANCE, **Les réformateurs et la fin des temps**, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1955, pp. 17 sv.
24. *« L'Ecriture, qui a des yeux excellents et purs, considère avec raison que le pouvoir temporel, par grande miséricorde, doit être sans miséricorde et, par*

Cette double morale, la publique et la privée, oppose Luther aux tenants de la vieille chrétienté et plus encore à l'évangélisme de certains milieux humanistes chrétiens. Un Erasme, par exemple, pressait les rois ses protecteurs de refléter dans leur politique, intérieure comme extérieure, la paix et la soif de justice des Béatitudes. Nous n'avons pas ici à dire qui eut raison. Mais nous pouvons classer notre réformateur parmi ceux qui eurent le sens d'un domaine propre au politique. On pourrait presque le rapprocher de son contemporain Machiavel, dont il évita bien sûr le cynisme, la complaisance pour le crime utile et le pessimisme foncier sur la destinée individuelle de l'homme.

III

l'église toujours à réformer

En 1530, l'empereur Charles-Quint, ayant conclu la paix avec la France et le pape, crut le moment venu d'assurer son autorité sur les Etats allemands et d'imposer le retour aux institutions de l'ancienne Eglise. Il n'entendit pas le faire cependant sans un concile et sans dialogues préalables. Aussi demanda-t-il aux « protestants » (le mot s'employait depuis 1529) d'exprimer leurs points de vue devant la diète tenue à Augsbourg. Le duc de Saxe fit alors rédiger, principalement par Mélanchton, ami de Luther et théologien laïc plein de mesure, la fameuse « Confession d'Augsbourg », l'*Augustana*[25]. Elle est aujourd'hui encore une des principales références de base des Eglises luthériennes. Le réformateur l'approuva, tout en regrettant son trop grand irénisme.

les problèmes institutionnels de 1530 à 1546

La politique impériale ne put atteindre ses objectifs. Les princes protestants, ligués entre eux à Smalkalde (1531), renforcèrent leur détermination ; le culte catholique était empêché dans presque toute l'Allemagne du Nord et du Centre, la Scandinavie, la majorité des cantons suisses. De 1530 à sa mort, Luther a été partagé entre la crainte d'une guerre civile, doublée d'une rébellion contre l'empereur, et celle de compro-

pure bonté, pratiquer la colère et la rigueur » **(Une missive touchant le dur livret contre les paysans, Œuvres, op. cit.,** t. 4, p. 193).

25. Son 450e anniversaire a donné lieu à des fêtes et colloques qui ont souligné le caractère « œcuménique » du document. Cf. **Confession d'Augsbourg. 450e anniversaire,** Paris. Ed. Beauchesne, 1980. L'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France en a donné à cette occasion une nouvelle édition-traduction : **Confession d'Augsbourg,** Paris, Ed. Le Centurion, 1979.

missions défigurant son œuvre. Le conflit armé n'éclata qu'après sa mort, mais devenait chaque année plus inévitable. Toutefois, les colloques ne manquaient pas (Haguenau, Worms, Ratisbonne), ni les œcuménistes venant de tous les horizons. Luther, sensible aux valeurs de continuité historique et d'universalisme de l'Eglise, ne cherchait pas la rupture. Mais, sur des points jugés par lui cruciaux, parce que touchant les principes de la Réforme, il se montrait intraitable : rejet de l'autorité du pape et de la portée « sacrificielle » de la messe. Sa verve polémique contre Rome ne fut jamais aussi vive qu'à la veille de sa mort, s'exprimant par exemple dans son pamphlet *Contre la papauté fondée à Rome par le diable.*

Cependant ses dernières années étaient très occupées par la tâche de réorganisation des communautés chrétiennes ; aussi attachait-il plus d'importance que dans le passé aux ministères de l'Eglise, à l'autorité des pasteurs, à l'apostolicité de leur charge reposant sur un envoi pour annoncer la Parole au monde. Dans cette ligne, il lui parut bon de rétablir en Allemagne du Nord la charge épiscopale au profit de ministres protestants, puisqu'il devenait improbable qu'on revînt aux évêques catholiques. Ainsi Luther fut-il amené à présider la consécration de son ami Amsdorf comme évêque de Naumbourg (1542). Par là, les institutions luthériennes allaient ressembler davantage aux catholiques, mais en même temps la rupture était davantage marquée : la Réforme se ferait en dehors des cadres de l'Eglise traditionnelle. Vers les mêmes années, le pape préparait le concile qui se réunira à Trente (1545-1563). Cette assemblée aussi rendra la séparation plus nette et durable par son œuvre de définitions. Luther avait été consulté par l'intermédiaire de son duc sur le concile projeté. Il répondit n'en avoir que faire : si les papistes se demandaient ce qu'ils avaient à croire, lui savait fort bien ce qu'il croyait !

L'homme, à la fin de sa vie, est devenu essentiellement un lutteur. Il combat le pape et ses théologiens, mais aussi tous ceux qui, ayant accepté la Réforme, lui donnaient un tour déviant du sien. Il polémique contre les anabaptistes en qui revit l'esprit de Münzer, capturé et exécuté depuis longtemps, après la défaite des paysans à la bataille de Frankenhausen (1525). Outre leurs positions politiques, Luther leur reproche d'occulter le principe de l'*Ecriture seule* par la part trop grande qu'ils laissent à l'inspiration de libres prophètes. Il polémique contre les antinomistes qui interprètent la liberté chrétienne comme libération de la loi morale. Il polémique contre les sacramentaires qui, contrairement à ce que semble indiquer leur nom, affaiblissent dans l'Eglise la place du

sacrement[30]. Contre eux, Luther se fait un des défenseurs les plus décidés de la présence du Seigneur dans le pain et le vin de la Cène. Il polémique contre les mauvais chrétiens, les Juifs, les Turcs...

Mais il est aussi « docteur », un ouvrage toujours sur le métier, poète et musicien, époux (depuis 1525) et père plein de simplicité, prédicateur aux images familières, homme de piété commentant les *Psaumes* ou le *Magnificat.* Sa riche sensibilité le porte à la paix du cœur comme à des retours d'anxiété excessive. Avec ses amis, il est fidèle, mais autoritaire : un « dur médecin », dira Mélanchton. On admire son désintéressement, sa pauvreté, presque ; mais on craint ses colères.

Il meurt en 1546, le 18 février, dans sa ville natale d'Eisleben où il était venu faire la paix entre des princes. Ses derniers mots, probablement authentiques, furent : « Vraiment, nous sommes des mendiants ! ».

réformateur ?

Quand on veut résumer en un mot ce que fut Luther, on dit : le réformateur. De nos jours, comme on oppose réforme à changement radical, le mot prend une coloration anodine. Un problème nouveau se pose : appeler Luther réformateur, n'est-ce pas sous-entendre qu'il *ne* fut *qu'*un réformateur ? Or, cette assertion va dans le sens d'une diminution de la portée des divergences confessionnelles. Au XVIe siècle déjà, Mélanchton et l'*Augustana* insistaient sur la volonté de corriger des abus, pour occulter l'ampleur du différend avec l'Eglise romaine[27]. Au XXe siècle, un œcuménisme facile — heureusement il en est d'autres — compare volontiers l'œuvre de Luther et celle du concile Vatican II, pour conclure que Rome a enfin assumé le positif de la Réforme. Effectivement, certains rapprochements ne sont pas sans portée : la liturgie en langue vernaculaire, la communion sous les deux espèces (atténuant le privilège du prêtre), l'appel à la responsabilité des laïcs, l'encouragement à une formation biblique de tous les fidèles.

Mais, à notre avis, Luther n'aurait pas trouvé dans notre «aggiornamento» ce à quoi il tenait le plus : ses principes d'interprétation de la foi. Pas davantage il ne se serait reconnu dans les motivations de nos réformes

26. En face de Luther, les principaux « sacramentaires » sont surtout Zwingli, Bucer et Oecolampade. Calvin, plus tard, se situera dans leur sillage. Mais beaucoup de nuances les différencient les uns des autres.

27. Plus tard, Luther lui-même concentra ses points de vue sur la Réforme dans les **Articles de Smalkalde.** Il le fit avec vigueur et agressivité. Les divergences avec la pratique, mais aussi avec la pensée de « l'Eglise du pape » y sont très soulignées : **Œuvres, op. cit.,** t. 7, pp. 219 sv.

actuelles. La visée de rajeunir l'expression de la foi pour la rendre plus « parlante » à l'homme contemporain lui fut toujours étrangère. Le retour à la simplicité, à la pauvreté, au refus de la puissance de la communauté « primitive » ne fut jamais de ses obsessions, alors que ce fut celle des Vaudois de la fin du XII[e] siècle, des « spirituels » franciscains et de toute une tradition résumant l'Evangile dans les Béatitudes.

La réforme de l'Eglise selon Luther consiste pour l'essentiel à la faire revenir à la « seule Ecriture », à la « seule foi ». Que reproche-t-il à la société cléricale de son temps ? D'être devenue la maison des œuvres et non plus le lieu de la prédication ; secondairement et d'ailleurs par voie de conséquence, il déplore aussi la suffisance ou le dévergondage des prélats, la fiscalité excessive, le cumul des bénéfices, etc. Il lui arrive de reconnaître à l'Eglise romaine un reste de bonté en ce qu'elle transmet la Parole en ses sources et administre le baptême ; par là elle se montre servante de la foi. Mais elle a le grand tort d'avoir surchargé cette foi de pratiques, enseignements et commandements qui n'en découlent pas, du moins à son avis ; d'avoir laissé tomber le baptême en mépris en réservant ses honneurs aux seules consécrations du prêtre et du moine.

« *Tant d'ordres, tant de rites, tant de sectes* (entendons tant de congrégations religieuses), *tant de travaux, tant d'œuvres occupent aujourd'hui les chrétiens ! Ils ne peuvent qu'oublier leur baptême,* lisons-nous dans la *Captivité de Babylone. Comment en effet se souvenir qu'on a été baptisé et de la dignité qu'on en a acquise, au milieu de toute cette faune ou nuée de sauterelles !* » En un mot, l'hostilité de Luther à l'Eglise du pape vient de ce qu'il la voit comme une institution multipliant les œuvres, s'érigeant elle-même en œuvre, écran entre le pécheur et la seule miséricorde, entre l'homme perdu et le Christ Sauveur. Le principe de la Réforme est d'assurer la transparence de la Parole dans l'Eglise.

des fécondités inattendues

La violence formelle de Luther polémiquant contre « l'Eglise des œuvres » fait contraste avec une prudence de fond dans le choix des pratiques à éliminer et de celles à conserver. Le problème théorique est simple : on rejette ce qui s'oppose à la Parole ; on accepte ce qui lui est conforme ; on est réservé à l'égard de ce qui pourrait en distraire. Mais face aux pratiques concrètes, le tri n'est pas aisé, ce qui explique les sérieuses divergences entre réformateurs. Et c'est dans ce choix que Luther apparaît comme un modéré, tout en étant fidèle à ses principes. Il reconnaît un

reflet de l'Eglise apostolique dans bon nombre d'institutions que d'autres repousseront : nous l'avons déjà vu pour l'épiscopat, pour la présence réelle de Jésus dans son « Testament ». Ajoutons, entre autres exemples, son attitude à l'égard de l'absolution, pour lui moyen de signifier la rémission des péchés promise dans l'Evangile, et qu'il aimerait voir « à tout prix » conservée dans ses Eglises [28].

La réforme de Luther est structurée par des principes qu'on ne peut éviter de nommer « doctrinaux ». Elle laisse toutefois pendante la question du choix par quoi le protestantisme s'est diversifié de l'intérieur ; ainsi fut également offerte au catholicisme la possibilité de contre-offensives, en montrant, par exemple, que telle ou telle attitude réprouvée par la Réforme a plus de consonnance qu'il ne paraît avec la Parole de Dieu. Mais la défense catholique consiste surtout à établir que la vérité révélée nous vient par une histoire qui ne se réduit pas aux Ecritures et dans laquelle l'Esprit se trouve engagé.

De Luther réformateur, nous retenons d'abord son invitation à une réforme permanente, parce que la Parole est toujours là et que l'homme ne demande qu'à s'en écarter ou à l'apprivoiser à son profit [29]. Cet appel à une constante conversion ecclésiale présuppose une certaine distance entre le corps institué des chrétiens et son Chef qui le juge et le ressaisit en quelque sorte. Il y a là une relativisation de l'Eglise visible, condition de son humilité, mais aussi de sa vitalité.

Cette conversion permanente peut signifier pour l'homme d'aujourd'hui mobilité et disponibilité à tout appel authentique. Et nous revenons à la modernité de Luther, sans qu'il soit question de le diviser en lui-même : ce par quoi il annonce les temps que nous vivons, les valeurs que nous reconnaissons, s'enracine dans le vieux chrétien qu'il fut et qui ne voulait recevoir que de son Seigneur honneur et consistance. Par lui apparaît qu'un hymne à la seule grâce a bien des fécondités inattendues.

claude gerest

28. Cf. la **Courte exhortation à la confession**, placée en annexe du **Grand catéchisme** de 1528 : **Œuvres, op. cit.,** t. 7, pp. 148 sv. Luther se confessa jusqu'à sa mort (au docteur Jonas), mais il hésitait sur le caractère proprement sacramentel de cette pratique et n'admettait pas qu'on l'imposât à dates fixes.
29. La formule fameuse *Ecclesia reformata, semper reformanda* (Eglise réformée toujours à réformer) est de Calvin, mais elle est bien dans l'esprit de Luther. De nos jours, comme d'ailleurs aux XIVe-XVe siècles, elle serait facilement acceptée des catholiques.

chronologie

LUTHER		FAITS CONTEMPORAINS
Naissance	1483	
	1492	Découverte de l'Amérique
	1498	Supplice de Savonarole
Entrée au couvent	1505	Grandes œuvres d'Erasme
Prêtre	1507	
« Docteur » Premières œuvres « luthériennes »	1512	Machiavel : *Le Prince*
	1515	Léon X (Médicis), pape François Ier, roi de France Marignan
L'affaire des Indulgences Procès de Luther Disputes	1517	
	1519	Charles-Quint empereur
Bulle *Exsurge* Grands écrits réformateurs	1520	
Diète de Worms Diffusion rapide des idées et des réformes de Luther	1521	
	1522	Révolte des paysans
Luther prend parti contre les paysans	1523	Naissance de l'anabaptisme
Mariage avec Catherine de Bora	1525	Défaite des paysans. Répression et exécution de Thomas Münzer
Polémique avec Erasme		
Grand et *Petit catéchisme*	1529	
	1530	Diète et *Confession* d'Augsbourg
	1531	Mort de Zwingli
	1534	Schisme anglican : Henri VIII se sépare de Rome
	1536	Calvin écrit l'*Institution chrétienne*
Articles de Smalkalde	1537	
		Politique des Colloques
Ordination d'évêques luthériens	1542	
	1543	Calvin à Genève
	1545	Concile de Trente
Mort de Luther	1546	

Les œuvres de Luther en langues originales, latin (environ le tiers) et allemand (les deux tiers), ont fait l'objet d'une édition critique, entreprise en 1883, l'édition de Weimar (W. A.), dont 78 volumes sont parus. La traduction française des Œuvres a été entreprise en 1957 par la maison d'édition Labor et Fides ; sont parus aujourd'hui les tomes 1 à 10 et 5 à 17.

la réforme herméneutique de luther

Dans les pays francophones surtout, il est fréquent que le théologien et l'homme d'Eglise que fut Luther éclipsent l'exégète et l'herméneute. Le rapport entre ces deux aspects inséparables de son activité doit pourtant être mis au jour pour comprendre l'origine de la Réforme. En quoi consiste la nouveauté herméneutique de Luther ? S'il n'a pas laissé d'écrits théoriques sur cette science qui analyse et codifie les méthodes d'interprétation des textes, en particulier ceux de la Bible, il a produit une œuvre exégétique considérable d'où il est possible d'extraire les grandes lignes de l'originalité de sa lecture. Elles seront regroupées ici sur trois niveaux : la définition de la place et du statut de l'Ecriture à l'intérieur de sa doctrine (« sola scriptura »), *sa pratique exégétique par rapport à la tradition* (les quatre sens de l'Ecriture), *les fondements théoriques de cette pratique* (la lettre et l'esprit). *On ne s'étonnera pas de découvrir une étroite proximité entre l'herméneutique luthérienne et le fond de son inspiration réformatrice qui se caractérise par le lien entre la Parole de Dieu et l'existence humaine justifiée et sauvée par la Croix seule. C'est dans le sens de cette corrélation que la voie ouverte par Luther peut encore être féconde aujourd'hui.*

Nous référant à l'expression d'un grand théologien contemporain, nous faisons personnellement de l'Eglise « *l'histoire de l'interprétation de l'Ecriture sainte* » [1]. C'est dire que pour aborder Luther, il n'est à nos yeux de meilleure voie d'accès que l'analyse de cette partie de son interprétation de l'Ecriture qu'est son herméneutique. Or celle-ci s'avère opérer, comme l'ensemble de sa théologie et de son activité ecclésiale, une « réforme » par rapport à la tradition dans laquelle il avait baigné et qu'il eût été censé poursuivre, fût-ce en la renouvelant quelque peu.

La nouvelle herméneutique mise en œuvre par Luther est-elle alors au fondement de sa réforme théologique et ecclésiale ou est-ce l'inverse ? Nous ne pouvons encore en décider. Nous n'esquisserons une réponse qu'au terme de notre cheminement avec lui dans le processus d'acquisition de sa nouvelle herméneutique. Afin d'entrer directement dans le

1. G. EBELING, **Wort Gottes und Tradition,** Göttingen, 2e éd., 1966, pp. 9-27.

vif du sujet, commençons par considérer le slogan qui caractérise traditionnellement le nouveau rapport de Luther à l'Ecriture : « *Sola scriptura* ».

I

l'écriture seule

Ce principe par lequel on qualifie facilement le centre de la Réforme luthérienne, en parallèle avec d'autres slogans comme « *sola fide, solo verbo, sola gratia* », est bien souvent mal compris [2]. Cette expression ne signifie pas seulement qu'en matière de vérité, l'Ecriture est la seule autorité face à la tradition et au magistère ecclésial ou face à l'Esprit révélant de façon immédiate à quelque illuminé (*Schwaermer*) le sens de l'Ecriture et de l'histoire. Pour en découvrir toute la portée, il convient d'expliciter le principe « *sola scriptura* » au moyen de la formule « *scriptura sacra sui ipsius interpres* » : « l'Ecriture sainte est interprète d'elle-même ». Cette formule est essentielle, car c'est elle qui fait saisir la nouveauté herméneutique de Luther : elle exige pourtant, elle aussi, d'être brièvement approfondie, ce que nous ferons sur la base de quelques textes appartenant à la « maturité » du Réformateur.

l'écriture interprète d'elle-même

L'Ecriture est sa propre interprète parce qu'elle est claire et suffisante. Lorsqu'elle paraît obscure, il existe toujours d'autres passages qui, en elle, peuvent éclairer ce que l'interprète n'est pas à même de comprendre, souvent par sa faute. De plus, la parole qu'elle contient et qui interpelle l'homme de l'extérieur de lui-même (*extra nos*) s'impose d'elle-même avec toute sa vigueur. Cette vigueur interpellatrice de la parole de Dieu que contient l'Ecriture tient à son caractère de parole vivante. C'est du reste pour cette raison que Luther insiste sur l'oralité de son annonce : elle doit être proclamée plutôt que lue ou écrite.

La clarté et l'autosuffisance de l'Ecriture excluent donc la nécessité de mettre en œuvre quelque éclairage extérieur que ce soit. Luther affirme que l'Ecriture n'a pas besoin du « sens propre » de l'interprète pour être comprise. Elle ne tolère pas qu'on lui applique un schéma préexistant et

2. G. EBELING, **ibidem**, pp. 91-143 ; W. MOSTERT, « Scriptura sacra sui ipsius interpres », **Lutherjahrbuch** 46, 1979, pp. 60-96.

qu'on la fasse ainsi correspondre à nos attentes ou qu'on ne retienne en elle que ce qui y correspond. Elle impose son propre sens à condition qu'on se mette à son écoute et que l'on ne cherche pas à la faire concorder avec quelque interprétation ou doctrine préétablie. Se retrouve ici le sens que l'on donne habituellement au slogan « *sola scriptura* ».

la corrélation de la parole de dieu et de l'existence humaine

Pour systématiser davantage encore ce que nous venons d'exprimer très rapidement, nous dirons que la clarté de l'Ecriture provient à la fois de son contenu et de son pouvoir d'interpellation : d'une part elle contient cette parole qui se manifeste par excellence dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, lequel devient par là-même le critère de ce qui dans l'Ecriture est Parole de Dieu ; d'autre part elle est en prise directe sur l'existence de celui qu'elle interpelle, qu'elle illumine, à qui elle offre une compréhension de soi renouvelée. Avec la corrélation de ces deux principes fondateurs de la clarté de l'Ecriture, nous avons les linéaments de toute l'herméneutique luthérienne ; nous l'exprimerons encore d'une autre façon en disant que l'Ecriture n'est claire, autosuffisante et auto-interprète que parce qu'elle m'interprète moi-même et m'oblige à me centrer sur ce qui en est l'objet véritable.

Les implications herméneutiques de cette conception sont faciles à envisager. L'herméneutique est, en effet, toujours solidaire d'une certaine définition du statut de l'Ecriture. Toutefois, si jusqu'ici nous en sommes resté à une description systématique et générale de l'idée que Luther se faisait de l'Ecriture dans sa période de maturité, il importe de chercher dans ses premiers commentaires exégétiques comment il en est arrivé à ces résultats et comment il fut amené à opérer sa Réforme, non seulement au plan doctrinal et ecclésial, mais aussi au niveau herméneutique. Nous analyserons tout particulièrement comment il s'est libéré de la tradition herméneutique qui l'avait formé, et nous le ferons sur la base de deux enquêtes : l'une sur sa conception des quatre sens de l'Ecriture et l'autre sur sa reprise personnelle du rapport entre la lettre et l'esprit.

II

les quatre sens de l'écriture

Dans sa pratique herméneutique, Luther se situe de manière à la fois fidèle et critique à l'égard de la doctrine des quatre sens qui fut probablement formalisée pour la première fois par Jean Cassien (env. 350-432). Dans la ligne d'Augustin, Cassien propose de décrypter le mystère de la révélation biblique au moyen d'un sens littéral et historique (ce que l'auteur humain a dit immédiatement) et de trois sens spirituels ou mystiques, qui tous peuvent être appliqués à un même texte [3]. Ces derniers se différencient en fonction de leur domaine d'application : le sens *allégorique* concerne l'Eglise et son enseignement ; le sens *tropologique* qualifie le comportement éthique ou moral du croyant individuel, alors que les secrets métaphysiques et surtout eschatologiques relèvent du sens *anagogique.* Au XIVe siècle, Nicolas de Lyre caractérisera très clairement les quatre sens de l'Ecriture par les deux vers suivants :

« *La lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que l'on croit,*
le sens moral ce que l'on fait, l'anagogie vers quoi l'on tend » [4].

la tradition herméneutique

Tout au long du Moyen Age, on tentera d'appliquer ce schéma de façon très formelle. Il faut alors absolument trouver quatre sens — quand ce n'est pas davantage ! — à chaque texte sous peine de ne pas l'avoir pleinement interprété. Durant cette fort longue période, il est par ailleurs normal que des fluctuations et des accents apparaissent dans l'application de cette grille. Ainsi voyons-nous le XIIe siècle accentuer toujours plus fortement le sens littéral (conséquence de l'importance prise par la grammaire et la rhétorique dans l'université naissante), sans que pour autant l'on renonce aux trois autres. Il faudra cependant attendre le XIVe siècle et Nicolas de Lyre (souvent cité par Luther) pour voir un théologien se limiter, à l'image de l'exégèse rabbinique, au seul sens littéral. Encore faut-il préciser que, pour lui, ce sens, le seul intéressant parce que voulu par l'auteur immédiat du texte, se divise en sens littéral

3. H. DE LUBAC, **Exégèse médiévale,** Les quatre sens de l'Ecriture, t. I et II, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1950. G. EBELING, **Evangelische Evangelienauslegung,** Darmstadt, 1969.
4. « *Littera gesta docet, quid credas allegoria,*
Moralis quid agas, quo tendas anagogia ».

« historique », désignant la réalité présente de l'auteur, et en sens littéral « prophétique », dont l'auteur était tout aussi conscient, mais qui visait un objet plus universel que celui du sens « historique ».

Il convient encore de mettre en évidence l'importance au plan herméneutique de la mystique et des débuts de l'humanisme au XVe siècle. La mystique insiste tout particulièrement sur le sens tropologique. Elle ne le saisit plus dans son intention morale, mais accentue en lui la dimension de l'appropriation personnelle des vérités de l'Ecriture. Quant à l'humanisme, il se caractérise avant tout par son retour aux sources (éditions critiques, langues originales, etc.). Le sens littéral a donc ses plus grandes et souvent ses seules faveurs. Une voie dans l'humanisme — avec Erasme comme figure représentative — opère cependant dans un sens absolument opposé : accentuant le caractère mystérieux de l'Ecriture, elle en méprise la chair pour en restituer l'esprit. Il en va alors de la Bible comme des mythes anciens qui sont de beaucoup plus édifiants quand ils sont compris allégoriquement.

Luther va se situer face à chacune de ces herméneutiques en fonction d'un point de vue absolument original en définitive. Considérons maintenant son évolution propre afin de mettre en évidence cette originalité[5].

les quatre sens dans le premier commentaire des psaumes

Dans son premier cours sur les *Psaumes* (1513-1515), le jeune professeur de Wittenberg part en fait des quatre sens traditionnels. Il ne les conteste nullement, comme c'était le cas dans bien des courants du XVIe siècle commençant. La manière dont il en usera est toutefois nouvelle. En ce qui concerne le *sens littéral,* il va reprendre à Nicolas de Lyre et à Lefèvre d'Etaples la distinction entre l'historique et le prophétique. Contre l'humanisme qui réduit les textes à leur seul sens historique, Luther va majorer l'importance de leur signification prophétique. Celle-ci ne peut cependant être trouvée sans que le sens historique ait été dégagé préalablement pour servir de base à son élaboration. Si le sens prophétique devient pourtant principal aux yeux de Luther lecteur des *Psaumes,* c'est que le sens historique se révèle insuffisant : il appelle une compréhension de la totalité de ce que l'auteur a affirmé, donc aussi de son accomplissement. Or, cet accomplissement ne se trouve nulle part ailleurs que

5. G. EBELING, « Die Anfänge von Luthers Hermeneutik », **Lutherstudien I,** Tübingen, 1971, pp. 1-68 ; R. MARLÉ, **Parler de Dieu aujourd'hui,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, pp. 13-57.

dans ce qui, pour Luther, déjà à ce moment-là, est le centre de l'Ecriture : Jésus-Christ. Le sens littéral principal est le sens prophétique parce que celui-ci est déjà en fait le sens christologique. Nous voyons donc que, loin de développer sa réforme herméneutique dans le sens de ce que seront au XVIII[e] siècle les principes de la lecture historico-critique, Luther se dirige résolument dans le sens d'une lecture dogmatique ou doctrinale de l'Ecriture.

Cette primauté du sens christologique ne sera pas sans incidences sur les trois sens qualifiés habituellement de « mystiques ». Ainsi le *sens tropologique* va perdre toute dimension éthique pour caractériser l'appropriation par l'existence croyante du sens littéral prophétique. Ce qui est dit littéralement du Christ dans un texte, l'est tropologiquement de l'homme spirituel et intérieur. On devine, dans une certaine mesure, derrière cette compréhension du sens tropologique, l'influence de la mystique dont la principale préoccupation herméneutique était déjà de rendre le mystique contemporain du Christ. Dans la scolie au *Psaume* 76, Luther appelle le sens tropologique « *sensus primarius* », non qu'il soit premier par rapport au sens christologique, mais il l'est par rapport aux deux autres sens « spirituels » [6].

Ainsi découvre-t-on que bien souvent, dans sa pratique exégétique, il réduit de fait les sens allégorique et anagogique au sens tropologique. Contrairement à ce que voulait la tradition, il met en effet l'accent, non sur l'Eglise comme telle, mais sur l'individu devant Dieu, lequel est appelé à comprendre son insertion ecclésiale à partir de son existence de croyant. Le sens allégorique devient dès lors uniquement une dépendance ou une part du sens tropologique. Quant au sens anagogique, il subit en fait le même sort : il n'est qu'un sens tropologique (et parfois aussi christologique) non accompli. Luther ne parle pas des choses dernières « en soi » ; il les désigne comme ce vers quoi s'ouvre l'existence présente du croyant. Or cette ouverture à l'avenir lui importe plus que toutes les spéculations sur la Jérusalem céleste ou la date de l'avènement de la parousie.

Les deux principaux sens de l'Ecriture sont donc, déjà dans ce commentaire des *Psaumes,* christologique et tropologique (ou « existential »). Sans pour autant les éliminer, Luther donne une place nouvelle aux sens historique, allégorique et anagogique, en fonction de la conception nouvelle de l'Ecriture qui est en train de germer en lui : une Ecriture

6. M. LUTHER, **Werke,** Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883, t. 3, pp. 531-533 (en abrégé W. A.).

qui a pour objet la corrélation du Christ et du croyant, de la parole de Dieu et de la foi.

les quatre sens dans les commentaires sur les épîtres

Dans ses cours sur l'*épître aux Romains* (1515-16), l'*épître aux Galates* (1516-17) et l'*épître aux Hébreux* (1517-18), Luther approfondit toujours davantage sa lecture doctrinale de la Bible fondée sur la corrélation entre le Christ et la foi, entre les sens christologique et tropologique. Cette exégèse est alors rendue plus facile et plus intensive grâce à l'objet-même auquel elle s'applique. La mise en relation de tous les lieux théologiques avec ce centre de l'Ecriture s'avère, en effet, évidente ou presque dans les textes néotestamentaires et plus encore dans les épîtres. L'application de cette corrélation à la fois théologique et herméneutique à *tous* les passages ou presque des textes étudiés ne va pourtant pas de soi et c'est en cela que réside l'originalité de la Réforme luthérienne.

L'intensité plus grande à mettre en œuvre cette nouvelle herméneutique provient aussi de ce que la tension entre les sens historique et prophétique est beaucoup moins vive dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Les procédés d'inspiration allégorisante qui, dans la lecture des *Psaumes,* permettaient d'opérer ce passage d'un sens littéral à l'autre ne sont plus guère nécessaires que dans des cas vraiment particuliers, comme des citations de textes vétérotestamentaires ou les allégories proposées par l'auteur-même de l'épître (par exemple, Ga 4).

En revenant en 1519 au livre des *Psaumes,* Luther, vu la maîtrise qu'il possédait alors de sa nouvelle herméneutique, ne les lit plus comme en 1513-1515. Il abandonne tout simplement les quatre sens de l'Ecriture auxquels il avait continué de faire allusion ici ou là dans ses commentaires précédents. L'allégorèse, il en usera encore jusqu'en 1523-25, en particulier pour interpréter des textes difficiles de l'Ancien Testament et des évangiles. Mais il n'en revient pas pour autant au sens littéral historique ; sa lecture reste doctrinale, fondée sur cette certitude que dans l'Ecriture il faut toujours mettre en évidence le Christ, parole de Dieu que l'on s'approprie dans la foi. C'est du reste ce principe qui permet de contrôler l'allégorèse lorsqu'il l'utilise, soit jusqu'en 1525.

La nouveauté de l'herméneutique luthérienne considérée sous l'angle des quatre sens traditionnels se révèle donc être identique à celle qui se découvrait au terme de notre première partie : le cœur de l'Ecriture, comme le principe de son herméneutique, n'est autre que la relation du Christ et de la foi, de Dieu et de l'existence humaine.

III

lettre et esprit

Derrière la distinction capitale dans l'herméneutique luthérienne entre le sens littéral historique et le sens littéral « spirituel », eschatologique ou encore christologique, se trouve en fait la distinction classique de la lettre et de l'esprit[7]. Toutefois Luther ne se contentera pas de reprendre telle quelle cette distinction fondamentale à quelque auteur de la tradition : il va, là aussi, opérer une « réforme » face à Origène et à Augustin qui sont les représentants des deux principales interprétations de ce couple dans l'histoire de l'herméneutique.

chez paul et origène

Dans le passage qui s'appuie explicitement sur la distinction entre la lettre et l'esprit (2 Co 3, 6), Paul justifie son ministère face à des adversaires qui ont besoin d'une reconnaissance humaine et qui par là-même fondent leur ministère sur leur pouvoir propre. Ceux-ci sont ministres de la lettre ; ailleurs, Paul eût dit de la Loi, de l'Ancienne Alliance. Par opposition, il affirme que son ministère lui vient de Dieu par Jésus-Christ : il est donc ministre de l'Evangile, de la Nouvelle Alliance, de l'Esprit du Dieu vivant. Nous voyons ainsi que la lettre et l'esprit désignent chez Paul deux attitudes de l'existence humaine, la première qui se croit capable de se prendre elle-même en charge, la seconde qui accepte de ne dépendre que de la grâce de Dieu.

Chez Origène, l'opposition entre la lettre et l'esprit ne qualifie plus deux modes d'existence, mais deux niveaux de sens de l'Ecriture. Ce couple est structuré en fonction du schéma platonicien « apparences mondaines — réalité des Idées ». Dans tout texte biblique, il convient de chercher derrière les deux sens littéraux (somatique et psychique) le seul vrai sens : pneumatique (c'est-à-dire spirituel). La lettre — le texte dans son immédiateté — tue ; seul l'esprit caché derrière la lettre du texte fait vivre.

Malgré de nombreuses modifications au cours de l'histoire de l'herméneutique, la conception origéniste du couple lettre-esprit a marqué, grâce

7. Cf. R. BULTMANN, **Der zweite Brief an die Korinther,** Göttingen, 1976, pp. 77 sv. ; G. WAGNER, « Luther et les recherches herméneutiques actuelles », **Etudes théologiques et religieuses** 43, 1963/1-2, pp. 96 sv. ; G. EBELING, **Luther, Einführung in sein Denken,** Tübingen, 1964, pp. 100-119.

à ses soubassements platoniciens, une bonne part de l'histoire du christianisme. Ce n'est sans doute pas pour rien que, lorsque nous abordons aujourd'hui naïvement ce thème, le schéma d'Origène est toujours le premier à nous venir à l'esprit ! Notons déjà ici que, dans la longue histoire des diverses structurations et applications du couple lettre-esprit, Erasme le reprendra avec une grande fidélité à son acception origéniste et se trouvera par là en radicale opposition avec Luther.

chez augustin

Augustin, quant à lui, est l'autre source de structuration importante — particulièrement pour le Moyen Age — du couple lettre-esprit. Si Paul en faisait une utilisation existentielle, si Origène l'appliquait à la matière et au mystère de l'Ecriture, Augustin en fait une distinction « intellectuelle » : ce couple qualifie la *compréhension* que le lecteur a de l'Ecriture. C'est alors un autre aspect de l'héritage platonicien qui se reflète ici.

Cherchant à comprendre le mystère de l'Ecriture et remarquant que le mot grec « mystère » se traduit en latin par « sacrement », Augustin traite de l'Ecriture-sacrement en fonction des termes habituels à son époque pour parler des sacrements. Ainsi, là où Origène distingue la lettre et l'esprit, Augustin distingue le « signe » (*signum*) et la « chose » (*res*). Mais comme il a reçu une formation de rhéteur, il ne méprise pas le signe, contrairement à ce que fit Origène : il voit dans la compréhension immédiate du signe le seul accès possible à la « res ». Il rejoint en cela un autre grand herméneute de l'Antiquité, Tertullien, qui ne s'attachait guère qu'à dégager le sens littéral ou « grammatical » de l'Ecriture.

Le *signum* et la *res* peuvent, aux yeux d'Augustin, se trouver dans des rapports plus ou moins étroits : la *res* peut être immédiatement donnée dans le *signum*, comme elle peut être totalement obscurcie par celui-ci. Et c'est ici qu'intervient la distinction de la lettre et de l'esprit. Une interprétation littérale de l'Ecriture sera incapable de distinguer le *signum* de la *res* et, les confondant, n'arrivera jamais vraiment à savoir ce qu'est la *res* de tel texte. Une interprétation spirituelle au contraire y parviendra, car elle comprend l'Ecriture en fonction de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Elle est spirituelle, car elle manifeste l'Esprit de Dieu qui nous illumine à travers l'Ecriture.

Pour Augustin cependant — et cela sera déterminant pour tout le Moyen Age —, l'Esprit qui donne accès, par référence au Christ, à la *res* n'est

donné que médiatement et au travers de l'Eglise. Il est à ce propos tout à fait révélateur que l'allégorie qui, en général, qualifie chez Augustin le processus spirituel de mise en lumière de la *res* du texte, désigne très rapidement le sens principal de l'Ecriture au cours du Moyen Age et que ce sens concerne l'enseignement de l'Eglise. Déjà chez Augustin le magistère ecclésial était bel et bien l'interprète autorisé de l'Ecriture.

la distinction luthérienne de la lettre et de l'esprit

Pour comprendre l'usage que fait Luther de ce couple, il faut encore revenir au commentaire des *Psaumes* de 1513-15 dans lequel il élabore le sens plus ou moins définitif de ce que représente une « distinction » et en particulier de la distinction de la lettre et de l'esprit. Luther s'y montre déjà « réformateur », dans la mesure où il réhabilite la structuration et la compréhension pauliniennes de ce couple. Sa géniale entreprise consiste alors à réinterpréter les schémas traditionnels (origéniste et augustinien) en fonction de cette distinction originelle retrouvée. Ainsi pouvons-nous observer chez lui les trois principaux niveaux d'application du couple lettre-esprit découverts dans la tradition antécédente.

A Paul, Luther reprend donc, de manière tout à fait fondamentale pour tout ce qui suivra, l'application de cette distinction à l'existence individuelle. L'existence spirituelle est vécue « devant Dieu » : vivre « spirituellement », c'est vivre « intérieurement », car c'est s'approprier la parole de Dieu. Vivre selon la lettre, par contre, c'est tenir cette parole à distance, la manipuler, s'en croire le maître.

Cette application existentielle du couple lettre-esprit ne sera pas sans incidences sur la conception luthérienne de l'Ecriture à cause de la corrélation de l'existence et de la parole. Luther entre ici en conflit avec Origène et, en filigrane, nous retrouvons aussi son conflit avec Erasme, ainsi que celui sur la Cène avec Zwingli. Appliquée au contenu de la Bible, la lettre qualifie en un premier sens un texte qui définit l'existence sous la lettre ou sous la Loi, alors que la désignation de « spirituel » s'applique à un texte mettant en évidence l'existence conforme à l'Esprit de Dieu, à l'Evangile. En un second sens, la lettre désigne les paroles humaines utilisées par Dieu pour « *écrire sa parole vive dans les cœurs* », donc pour nous manifester son Esprit[8]. L'esprit est donc caché sous son contraire, la lettre.

8. W. A., t. 3, pp. 256, 10 sv.

Le caractère originiste de cette conception des rapports lettre-esprit n'est toutefois qu'apparent. A cause de Paul en définitive, la lettre ne peut être disqualifiée et purement et simplement rejetée par Luther : n'a-t-elle pas été choisie par Dieu pour manifester son Esprit aux hommes ? On ne pourra ainsi faire dire à la lettre ce que bon nous semble au moyen de quelque allégorèse débridée. Mais cette dernière réflexion nous amène au troisième niveau d'application du couple lettre-esprit : le niveau proprement herméneutique.

Dans la ligne d'Augustin, Luther va définir comme spirituelle l'exégèse qui distingue dans l'Ecriture la lettre et l'esprit (au double sens de cette distinction exposé ci-dessus) ; l'exégèse littéraliste, en confondant esprit et lettre, ne permet pas à l'existence individuelle de s'approprier la parole vivante de Dieu et de se comprendre en fonction de l'Evangile plutôt que de la Loi. Ainsi, pour en revenir aux sens littéraux évoqués plus haut, le sens littéral historique, dans la mesure où il devient une fin en soi, reflète une exégèse littéralisante qui prend la lettre pour l'esprit, alors que ce même sens, compris comme moyen d'accéder au sens littéral prophétique ou spirituel, prend légitimement place dans une exégèse spirituelle.

De plus, le rapport entre ces deux sens littéraux ne pourra être élaboré n'importe comment : c'est la Croix du Christ qui seule permettra de mettre en évidence l'esprit caché sous son contraire, puisqu'en elle éclate le *sub contrario* par excellence, celui du Dieu créateur de la vie qui se soumet à la mort. A la différence d'Augustin, l'allégorèse qui met en relation le *signum* et la *res*, respectivement la lettre et l'esprit, n'a pas chez Luther pour critères les vérités ecclésiales, mais la Croix du Christ. L'allégorèse ne peut plus être utilisée formellement et avec l'extension à laquelle l'autorisait la conception augustinienne.

la dialectique paulinienne à l'œuvre

Dans le commentaire sur l'*épître aux Romains,* le couple lettre-esprit qualifie surtout le mode d'exégèse ; il tend à disparaître en ce qui concerne les deux autres niveaux, et à laisser souvent la place au couple Loi-Evangile. Pourtant, si Luther change de terminologie — certainement pour obtenir une plus grande clarté de son discours et parce que le couple Loi-Evangile se rencontre fréquemment dans le texte étudié —, la structure de la distinction et ses trois niveaux d'application restent les mêmes. La Loi et l'Evangile sont tout aussi radicalement opposés que la lettre et l'esprit, mais leur nécessaire complémentarité subsiste également.

Manifestée dans le fait qu'on ne peut accéder à l'esprit de l'Ecriture sans en comprendre la lettre, cette complémentarité se retrouve en ce que l'existence sous la Loi ne peut être saisie comme telle que lorsque sa confrontation à l'Evangile le lui révèle [9].

La qualification fondamentale des couples lettre-esprit ou Loi-Evangile étant existentielle ou tropologique, Luther établissant par ailleurs de manière tout aussi fondamentale la corrélation entre l'existence humaine et la Parole de Dieu, la disparition de toute allégorèse qui permettrait de remonter de la lettre à l'esprit était déjà en puissance dans le commentaire des *Psaumes*. Peu à peu, le théologien de Wittenberg va substituer à l'allégorèse classique, fondée sur un principe formel de type analogique, sa dialectique à centration christologique.

Considérée sous l'angle du couple lettre-esprit, la réforme herméneutique de Luther se révèle donc en rupture avec l'analogie utilisée avant lui comme *nomen actionis* de l'interprétation scripturaire et elle opère un retour à la dialectique paulinienne de l'existence éclairée par la parole de la Croix.

IV

incidences de l'herméneutique luthérienne

Le lecteur aura remarqué que, dans chacun des trois aspects de l'herméneutique luthérienne étudiés, le cœur restait toujours le même : pour le définir globalement, nous parlerons de *corrélation entre la Parole de Dieu dans l'Ecriture et l'existence humaine*. La proximité entre une telle corrélation et le lien qui rattache à la Croix du Christ la justification du pécheur par la foi seule, lien qui caractérise le germe de la réforme doctrinale de Luther, est patente. Il est à nos yeux impossible de déterminer l'antériorité de l'une sur l'autre de ces « découvertes réformatrices ». Elles nous paraissent interdépendantes et produites selon un processus d'influences réciproques qui s'étage sur plusieurs années. Mais toutes deux restent réformatrices et c'est ce qui importe ici.

au temps de luther

Toutes deux opèrent, en effet, une rupture avec les traditions antécédentes et, en un certain sens, un retour au témoignage biblique. Pour

9. Cf. notre article : « Théologie analogique et théologie dialectique », **Revue de théologie et de philosophie 111**, 1979, pp. 13-34.

nous limiter au plan herméneutique, il est évident que mettre au centre de son anthropologie l'existence « forensique » de l'individu et, en particulier, traduire les textes bibliques en termes de péché face à Dieu et de justification par Dieu, c'est critiquer l'anthropologie aristotélicienne réutilisée par une partie de la scolastique.

Quand l'individu n'est plus subsumé au corps ecclésial, on mesure toute la distance prise par Luther à l'égard de la ligne qui remonte en tous les cas jusqu'à Augustin. De même, la centration christologique caractéristique de son herméneutique rompt avec les questionnements métaphysiques fort prisés avant lui, avec les tentatives analogisantes de dire Dieu aussi au travers des textes bibliques, avec toutes les théologies de la gloire possibles et imaginables. Ou encore, face aux herméneutiques de la mystique et de l'humanisme, la corrélation du Christ et de la foi opère une rupture plus profonde que certains ont bien voulu le dire. Et tout cela s'enracine dans le besoin d'en revenir à la vérité biblique, à la théologie paulinienne en particulier.

Toutefois, le caractère « réformateur » de cette nouvelle herméneutique n'aura pas que des incidences par rapport au passé : il influencera les combats subséquents de Luther. Derrière le *Traité du serf arbitre,* il y a en fait un débat herméneutique avec l'origénisme d'Erasme. Derrière les controverses sur la Cène avec « les Suisses », il y a un débat herméneutique entre l'*alleosis* zwinglienne et la *synecdoque* luthérienne [10]. Dans la guerre des paysans et sur le problème des « deux règnes », il en va bien souvent d'interprétations divergentes de textes bibliques, lesquelles relèvent d'herméneutiques fort différentes. Face à l'Eglise romaine, la compréhension luthérienne des sacrements, de l'autorité pontificale, etc., découle également d'options herméneutiques bien précises.

encore aujourd'hui

Enfin, les incidences de la réforme herméneutique de Luther ne se limitent pas à son propre ministère. C'est jusqu'à maintenant qu'elles se font sentir. Bien que l'on ne puisse plus guère concevoir une herméneutique sans prendre en compte la question de l'histoire, ainsi que les principaux résultats de la linguistique et de la rhétorique, elle comporte toujours un moment où s'imposent des choix du type de celui fait par Luther. L'interprète moderne, par exemple, devra nécessairement choisir son langage

10. P. BUHLER, « Le conflit des réformateurs sur la Sainte Cène », **Positions luthériennes** 27, 1979/3 p. 170.

de sortie : va-t-il adopter celui de la philosophie de l'existence ? Choisir un langage sociologique ou politique ? Va-t-il privilégier l'individu ou l'Eglise ?... A ce propos, le principal continuateur de Luther en ce XXe siècle nous semble avoir pour nom : Rudolf Bultmann. Son interprétation existentiale manifeste, en effet, une excellente transposition actuelle de la corrélation, centrale dans l'herméneutique luthérienne, de la Parole de Dieu et de l'existence humaine, ainsi que de la centration, qui en découle, des sens allégorique et anagogique sur le sens tropologique.

Les équivalents actuels d'une lecture doctrinale comme celle entreprise par Luther sont, quant à eux, fort rares. Signalons le deuxième commentaire de K. Barth sur l'*épître aux Romains* qui témoigne de la continuation en un certain sens de cette ligne inaugurée par Luther. Développer une lecture doctrinale ou dogmatique de l'Ecriture, en alternative aux méthodes historico-critiques et à l'interprétation existentiale, préciser herméneutiquement les méthodes et les limites de cette lecture, voilà une tâche toujours actuelle, si tant est que, comme nous avons essayé de le montrer, l'herméneutique luthérienne demeure féconde encore aujourd'hui.

jean-denis kraege

dieu et sa justice

C'est la lecture de l'Ecriture qui est au départ de la Réforme. Les intuitions fondamentales qui traverseront l'œuvre entière de Luther apparaissent tout d'abord dans sa lecture des Psaumes *(1513-1515), puis dans son commentaire de l'*épître aux Romains *(1515-1516). C'est là qu'elles s'enracinent : les thèses de Wittenberg (1517), puis celles de Heidelberg (1518) n'en seront que l'application et le développement académique. Le concept central de la recherche de Luther est celui de la justice. Mais, à partir de là, c'est l'image même de Dieu qui subit un renversement radical : l'Evangile n'annonce pas un juge qui sanctionne l'existence humaine, mais un Christ proche qui s'est livré pour notre libération et notre salut. La justice de Dieu n'est pas une instance de jugement devant laquelle les hommes et les femmes devraient faire paraître leurs mérites, mais une puissance qui justifie et qui rend les êtres justes, en leur imputant la seule justification possible, celle du Christ crucifié. De cette conviction fondamentale découlent tous les choix théologiques ultérieurs : les livrets sur la liberté chrétienne, sur le serf-arbitre, sur les bonnes œuvres ou sur les relations au pouvoir politique, l'attitude prise à l'égard des autorités ecclésiastiques, mais aussi l'orientation de plus en plus pastorale de son travail.*

Il est des œuvres qui s'édifient, pierre après pierre, comme les cathédrales. Les arcs se relaient, chacun ayant sa place, attendant l'achèvement qui donnera à chaque pan son orient et son sens. Le porche ni le chœur ne sont à eux seuls l'édifice. Ils en font partie et s'y intègrent et seul celui qui, du regard, envisage le tout, comprendra leurs proportions et leurs beautés. Ainsi en est-il des *Sommes* du Moyen Age ou de l'*Institution chrétienne* de Calvin. D'autres, en revanche, surgissent comme des organismes vivants dont les premières cellules contiennent déjà, en germe, toute l'histoire et son devenir. Le corps se fortifiera, grandira, poussera ses membres et partira à la conquête de l'espace. Mais tout cela n'est que le développement de potentialités qui, dès l'origine, étaient là. Celui qui tient une partie tient le tout, parce que tout s'engendre d'une intuition fondamentale ou d'une conviction qui organisent la pensée et lui donnent son unité.

Il en est ainsi, je crois, de l'œuvre de Luther. Pas de grandes synthèses, sous sa plume, parce que la synthèse de son immense production est donnée au départ, dans les premiers essais que sont les commentaires sur

les *Psaumes* (1513-1515) et sur l'*épître aux Romains* (1515-1516). Mais alors tout est dit. La pensée a trouvé sa stature et sa vigueur, et tous les écrits ultérieurs n'en seront que l'élargissement et l'explicitation [1].

Le point de départ est le plus central de la théologie : celui de l'*image de Dieu.* Travaillant à Wittenberg, pour ses cours d'exégèse, le *Psaume* 51, *Romains* 1, 16-17, *Romains* 3 ou *Romains* 5, Luther redécouvre cette vérité décisive de l'Evangile que la justice de Dieu n'est pas une *instance de jugement* face à laquelle l'homme devrait comparaître et se mesurer, mais une *puissance de vie* qui se saisit de lui et qui, dans la foi, le restitue à son intégrité. Dieu n'est pas juste parce qu'il juge équitablement, mais parce qu'il *justifie* et qu'il *rend juste* (Rm 3, 21-26).

le point de départ

On le voit, au problème de l'image de Dieu est lié intimement celui du *salut.* Il n'y a rien d'étonnant à cela : Luther ne fait que partager les préoccupations et les inquiétudes de son temps. Les questions de notre monde sécularisé sont celles du bonheur, de l'épanouissement de la personne ou de l'espérance à regagner contre le nihilisme et la résignation. Des épidémies et des pestes du Bas Moyen Age, des bouleversements intellectuels, spirituels, économiques et sociaux de l'humanisme retentit en revanche la question de la justice : *comment assurer sa vie devant Dieu et comment tenir son salut ?*

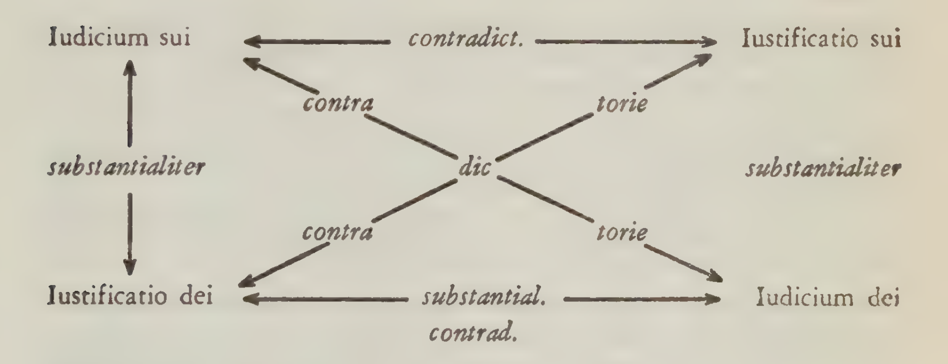
On a appris à Luther que la rédemption ne pouvait résulter que de l'action conjointe de Dieu et de l'homme. Dieu accorde la grâce manquante à l'homme qui a acquis assez de mérites, ou l'homme doit accomplir, au moyen de ses mérites, la grâce formée de Dieu, selon l'enseignement des écoles. D'une manière comme d'une autre, l'individu se trouve confronté aux exigences eschatologiques et morales d'une instance qui sanctionne, condamne ou sauve. Aux justes, Dieu donne bien la certitude de leur salut, mais la foi reste encore une marche épuisante vers la justice, assez éloignée, somme toute, de la Bonne Nouvelle évangélique. Un tel enseignement conduisit Luther à un ascétisme de plus en plus exigeant et surtout à une passion grandissante pour le thème de la justification [2].

1. Voir la présentation classique et géniale de G. EBELING, **Luther, Einführung in sein Denken,** Tübingen, J.C.B. Mohr Vlg., 1981, 4e éd.
2. Présentation historique dans J. DELUMEAU, **Naissance et affirmation de la Réforme** (Nouvelle Clio 30), Paris, P.U.F., 1968, pp. 80-87. Voir aussi G. CASALIS, **Protestantisme,** Paris, Ed. Larousse, 1976, pp. 33-50. D'un point de vue théologique discutable, H. STROHL, **Luther jusqu'en 1520,** Paris, P.U.F., 1962.

L'itinéraire psychologique de Luther nous échappe et ne présente, en définitive, aucun intérêt. Capitale est en revanche sa démarche intellectuelle et spirituelle. Les premières traces du retournement théologique auquel il procède se trouvent dans son commentaire des *Psaumes*. Interprétant le texte :

« *Car je reconnais mes torts,*
j'ai sans cesse mon péché devant moi
Contre toi, et toi seul j'ai péché,
ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait,
ainsi tu seras juste quand tu parleras,
irréprochable quand tu jugeras » (Ps 50, 5-6 [LXX]) [3],

Luther pose le carré logique suivant :



C'est la mise au clair des deux thèses qui le précèdent :

1. Celui qui se justifie (*justificatio sui*) condamne Dieu (*judicium dei* : génitif subjectif). Il se met en contradiction avec toutes les Ecritures qui l'accusent.

2. Celui qui se condamne (*judicium sui*) et justifie Dieu (*justificatio dei*) est en accord avec les Ecritures et avec Dieu, il dit vrai et il est juste.

la justice de dieu, puissance de justification

Il en résulte que la justice ne s'obtient pas dans l'affirmation de l'homme par lui-même, ni par ses propres mérites, mais dans la reconnaissance de

3. M. LUTHER, **Werke,** Kritische Gesamtausgabe, Weimar, t. 3, p. 290 (cité ensuite : W.A.).

son péché, de sa faiblesse et de sa fragilité devant Dieu. La foi n'est pas une recherche de perfection ni la poursuite d'un idéal de pureté. Une telle quête serait par excellence celle du péché : l'homme tente de s'y diviniser et d'y rejoindre Dieu. Tandis que la foi, au contraire, vit *de sa vocation de créature*, de sa confiance en le Maître de la main duquel elle reçoit sa nourriture. La vision de l'homme change, mais aussi celle de Dieu. La dignité du croyant est de tirer sa joie de la création bonne, avec ses contingences, ses difficultés et ses limites. La Parole biblique libère l'être de ses nostalgies d'absolu pour le rendre libre au présent[4]. L'Evangile appelle l'homme au bonheur et non aux écrasements de la culpabilité et du devoir.

Subsistent cependant quelques difficultés que Luther relève immédiatement :

1. *Quiconque s'accuse justifie* (justificat) *Dieu ; mais en revanche quiconque justifie Dieu ne se juge pas lui-même, car l'impie peut glorifier Dieu, comme les démons* (voir Jc 2, 19).

2. *Quiconque se justifie soi-même condamne Dieu ; mais l'inverse — quiconque condamne Dieu se justifie lui-même — n'est pas vrai, car les damnés jugent Dieu et pourtant ne se justifient pas.*

3. *Nul qui se justifie lui-même ne justifie Dieu ; mais l'inverse, cette fois, est vrai : celui qui justifie Dieu se justifie lui-même.*

Comment celui qui justifie Dieu peut-il du même coup recevoir sa propre justification ? Telle est la question que Luther va reprendre dans le commentaire de l'*épître aux Romains.* Car les démons glorifient Dieu, mais restent des démons. Comment donc la justice de Dieu, qui n'est ni complaisance ni caution de l'injustice, devient-elle puissance de justification, de renouvellement et de sanctification ? La foi ne peut être simple acceptation du péché et du malheur de l'homme, de son enfermement et de la malédiction qui pèse sur lui. Comment donc devient-elle chemin de transformation et de libération ?

4. Voir les deux thèses fondamentales du **Traité de la liberté chrétienne** : « *Le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, il n'est assujetti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs ; il est assujetti à tous* » (M. LUTHER, **Œuvres**, t. 2, Genève, Ed. Labor et Fides, 1966, p. 275). Sur ce sujet, cf. l'article de G. Wagner dans ce numéro.

l'approfondissement

La recherche de Luther rebondit à la lecture des textes pauliniens : « *Car je n'ai pas honte de l'Evangile : il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec. C'est en lui, en effet, que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : " Celui qui est juste par la foi vivra "* » (Rm 1, 16-17).
Que la justice de Dieu puisse être bonne nouvelle, voilà qui ne pouvait sonner qu'étrangement aux oreilles héritières de la scolastique et donner à la pensée de Luther un nouveau départ. Ces deux versets, programmatiques de tout le message paulinien et, en particulier, de toute l'*épître aux Romains,* vont permettre un approfondissement et un nouveau développement des découvertes faites à partir des *Psaumes* :
1. Ce n'est pas le fait d'être injuste devant Dieu qui rend l'homme juste, mais c'est que l'homme confesse et reconnaisse son péché devant le Dieu juste, c'est la possibilité qui lui est offerte de *présenter sa culpabilité, qui paralyse toujours, comme péché devant la grâce du Dieu qui pardonne.* La foi s'en remet à la miséricorde qui lui est promise, en toute confiance, recevant en même temps la justice de Dieu qui la condamne et la certitude de ne pouvoir obtenir sa justification que d'elle. Ce n'est qu'en reconnaissant son injustice devant Dieu, et en prenant acte du juste jugement que Dieu porte sur lui que l'homme peut ouvrir son existence à la justice de Dieu. [5]
2. Luther ajoute à cela une nouvelle définition de la justice de Dieu. La justice de Dieu n'est pas une qualité de Dieu en soi, immuable et intemporelle, comme tous ses attributs. *Dieu est juste en tant qu'il transmet à sa créature la puissance d'être juste.* La justice de Dieu est une puissance qui est versée au croyant et qui donne à la foi d'accomplir des actes justes.
En conséquence, Luther peut réfuter Aristote par Augustin : « *La justice de Dieu ne doit pas être comprise comme une justice par laquelle Dieu serait juste en lui-même, mais une justice en laquelle nous sommes justifiés par lui, ce qui advient par la foi en l'Evangile. D'où saint Augustin* (...) : " On parle de justice de Dieu parce qu'en la communiquant, il rend les hommes justes, de même que l'on parle du salut de Dieu parce qu'il les sauve ..." *Elle s'appelle justice de Dieu en opposition à la justice des hommes qui vient des œuvres. C'est ainsi qu'Aristote* (...)

5. Dans le même sens, voir le commentaire de Romains 3, 4 (W.A., 56, p. 229) et 5, 3.4 (W.A., 56, p. 301-303). Le génitif *justitia Dei*, justice de Dieu, est à comprendre dans son sens objectif ou relationnel, mais non plus subjectif.

conçoit les choses. Selon lui, la justice suit les œuvres et vient d'elles. Selon Dieu, en revanche, la justice précède les œuvres et les œuvres viennent d'elle » (W.A., 56, p. 172). Ce ne sont plus les actes justes qui rendent l'homme juste, mais c'est le fait d'être juste qui lui permet d'accomplir des actes justes.

3. L'existence chrétienne se trouve donc comprise comme une lutte constante entre la puissance justificatrice de Dieu et l'emprise du péché qui asservit l'homme à sa propre justice. Pour Luther comme pour Paul (voir *Romains* 6 et le commentaire qu'en donne Luther), le péché ne désigne pas seulement les œuvres mauvaises, mais essentiellement et surtout un pouvoir qui, lui aussi, revendique l'existence humaine. Aussi la libération n'est-elle pas une marche progressive, mais l'éternel conflit de deux seigneuries et le renouvellement constant de la conversion.

La formule *simul justus, simul peccator* (en même temps juste et pécheur) rend compte de ce que le croyant n'est justifié qu'en reconnaissant son péché, mais elle exprime aussi cet incessant recommencement : « ... *la justice de Dieu vient entièrement* (totaliter) *de la foi, non qu'elle apparaisse dans une croissance progressive, mais en une foi toujours plus claire, selon 2 Co 3, 18 :* " Nous sommes transformés de clarté en clarté ". *De même :* " Ils iront de force en force " *(Ps 84, 8), ainsi ici :* " De foi en foi " *(Rm 1, 17), croyant toujours de plus en plus, pour que celui qui est juste soit encore justifié* (qui justus est, justificetur adhuc), *afin que personne ne pense l'avoir saisi* (allusion à Ph 3, 13) *et cesse ainsi de progresser, c'est-à-dire commence de perdre pied* » (W.A., 56, p. 173).

la foi au christ crucifié

Croire en Dieu, c'est cependant croire au Christ : la foi est toujours foi au Christ. « *Il n'est pas donné de justification, si ce n'est par la foi en Jésus-Christ* (per fidem Jhesu Christi). ... *S'ensuit comme corollaire : Quand il est dit :* " *sans la Loi* " (Rm 3, 22), *il faut comprendre sans la Loi avec ses œuvres.*

De même, quand il est dit " *foi du Christ* ", *il faut comprendre la foi en Christ* (fides in Christum) *et en la parole de chacun en qui il parle lui-même.*

De même que " *sans les œuvres* " *signifie sans la coopération de la Loi et des œuvres de la Loi, de même la foi en Christ* (credulitas in Christum) *où qu'il parle et de quelque façon qu'il parle... Il est en effet proche de nous et en nous, mais pas autrement que sous une forme étrange, non sous*

la forme de la Seigneurie, mais dans l'abaissement et la douceur, de sorte qu'on pourrait penser que ce n'est pas lui, alors que c'est lui en vérité » (W.A., 56, pp. 255-256, sur Rm 3, 22). Car, si croire en Dieu, c'est croire au Christ, c'est de *Christ crucifié* qu'il s'agit.

La Croix est le centre de la christologie de Luther, comme la christologie est elle-même le centre de sa théologie. C'est dans le commentaire de *Romains* 5 que se trouvent les premiers développements significatifs de cette *théologie de la Croix.* La Croix n'est pas qu'un emblème ou un symbole, mais le lieu où l'image de Dieu se renverse et à partir duquel se comprend tout le processus de la justification. Elle est, du même coup, l'événement qui donne le sens de l'existence humaine. « *Rustres et puérils, hypocrites sont tous ceux qui vénèrent de l'extérieur les reliques de la sainte Croix, mais qui fuient et haïssent les tribulations et l'adversité. C'est évident car, dans l'Ecriture, les tribulations sont précisément appelées Croix du Christ :* " Pour que ne soit pas réduite à néant la Croix du Christ " (1 Co 1, 17). " Celui qui ne prend pas sa Croix et ne me suit pas " (Mt 10, 38). " Pourquoi suis-je persécuté ? Dans ce cas, le scandale de la Croix du Christ est évacué " (Ga 5, 11). *Et Philippiens* 3 : " ... qu'en pleurant j'appelle ennemis de la Croix du Christ " » (W.A., 56, p. 301, sur Rm 5, 3). Et, plus loin : « *Les ennemis sont ceux qui, par la fuite, veulent se soustraire à la Croix* » (W.A., 56, p. 302, sur Rm 5, 4).

Le bonheur n'est pas dans l'économie des souffrances, mais dans l'éclairage qui les traverse. « *Personne ne doit douter de ceci : n'est pas un chrétien, mais un Turc ou un ennemi du Christ, celui qui ne veut pas être tenté* » (W.A., 56, p. 302, sur Rm 5, 4). Un Dieu de gloire et de puissance écraserait le mal et les contradictions de la vie. Le Dieu crucifié manifeste sa présence au travers même de l'épreuve et de la déchirure, dans l'affrontement et le combat des êtres contre les puissances qui les séduisent, les fascinent et les emprisonnent.

premiers développements de l'intuition centrale

L'interprétation donnée par Luther des *Psaumes* et de l'*épître aux Romains* va constituer le noyau de toute sa pensée et contient, en germe, toute la suite de son œuvre qui ne fait, en définitive, qu'en découler.

1. Les 95 thèses de la *Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences,* proposées à la discussion « *par amour de la vérité et par souci de la mettre en lumière* », le 31 octobre 1517, à la porte de l'église de la Toussaint, à Wittenberg, en sont une première application. « *Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre leur chef Christ à travers les peines,*

la mort, les enfers, et à espérer entrer au ciel, plus par de nombreuses tribulations que par l'illusoire assurance de la paix » (thèses 94 et 95)[6].

2. Les thèses de la *Controverse tenue à Heidelberg* (26 avril 1518) quittent le domaine de la discipline ecclésiastique pour celui de la théologie fondamentale. Une première série de 28 thèses développe la théologie de la Croix du commentaire sur l'*épître aux Romains* à propos du travail théologique lui-même, alors que les thèses 29 à 40 poursuivent le débat avec la philosophie aristotélicienne[7].

3. L'orientation de plus en plus pastorale et moins académique de Luther découle de la logique même de sa démarche et de sa pensée. Car la parole libératrice de l'Evangile doit retentir au cœur des hommes et nul n'a le droit de garder pour lui ou d'éteindre la Bonne Nouvelle qui est annoncée dans l'Ecriture. Dans la dédicace du *Sermon des bonnes œuvres* (1520), Luther s'explique lui-même sur les priorités données à son travail : « *... bien que je sache et entende quotidiennement nombre de gens faire peu de cas de ma pauvreté et déclarer que je confectionne uniquement de petites brochures et des sermons en langue populaire à l'usage des laïcs ignorants, cela ne m'émeut pas. Dieu veuille que, ma vie durant, j'aie contribué par tous mes moyens à l'amendement d'un seul laïc, cela me suffirait ; je rendrais grâce à Dieu et je serais tout disposé, après cela, à laisser périr tous mes petits livrets... J'entends bien volontiers laisser à chacun la gloire de grandes choses et ne pas rougir de prêcher et d'écrire en langue populaire pour des laïcs ignorants ; bien que je le puisse moi-même faiblement, il me semble cependant qui si nous nous étions appliqués jusqu'ici et voulions nous y appliquer toujours davantage, il n'en eût pas résulté pour la Chrétienté un mince bénéfice d'amendement, plus grand que des illustres et grands livres et questions qui, dans les écoles, sont traitées entre les savants seulement* »[8].

des répercussions éthiques et politiques

Ce n'est pas le lieu d'élargir plus loin l'horizon de notre propos. Il faut cependant indiquer brièvement comment la même perspective *évangélique* (au sens de l'évangélisme médiéval, presque) détermine l'attitude de Luther vis-à-vis de l'autorité dans l'Eglise : « *On reconnaît à coup sûr la communauté chrétienne au fait qu'on y prêche le pur Evangile... Là où*

6. M. LUTHER, **Œuvres,** t. 1, Genève, Ed. Labor et Fides, 1957, p. 112.
7. On trouvera les thèses 19 à 21 de cette **Controverse** énoncées et discutées dans l'article de D. Olivier (pp. 51 sv.).
8. M. LUTHER, **Œuvres,** t. 1, **op.** cit., p. 211.

il y a une communauté chrétienne qui possède l'Evangile, elle a non seulement le droit et le pouvoir, mais aussi l'obligation, au prix du salut des âmes — et conformément à l'engagement qu'elle a pris envers le Christ dans le baptême — d'éviter, de fuir, de destituer et de refuser l'autorité telle qu'elle est exercée actuellement par les évêques, abbés, couvents, chapitres et leurs semblables. Car on voit manifestement qu'ils enseignent et gouvernent contre Dieu et sa Parole » [9].

On pourrait montrer ensuite comment Luther fonde toute sa réflexion éthique à partir de l'affirmation de la justification gratuite du pécheur. C'est le propos du *Sermon des bonnes œuvres* qui offre un commentaire de l'ensemble du Décalogue. Partant du premier commandement, théologique, il pose que « *la bonne œuvre, première et suprême, la plus noble de toutes, est la foi au Christ... C'est dans cette œuvre que doivent se résumer toutes les autres ; et leur bonté, qui découle d'elle, elles doivent la recevoir comme un fief* » [10]. L'argumentation est parallèle à celle du chapitre 6 de l'*épître aux Romains,* et Luther répond aux mêmes objections que Paul : si Dieu justifie le pécheur, l'Evangile n'est-il pas incitation au péché ? Réponse : la foi est précisément libération de l'emprise du péché, en ce qu'elle enlève à l'homme le souci de sa justification, qu'elle le libère des asservissements religieux et le rend disponible pour autrui dans l'amour. Puissance de bien, elle rend ses œuvres bonnes. Elle agit en outre avec bonne conscience, parce qu'elle vit dans la certitude du pardon divin et dans la confiance en son agir au travers d'elle.

Enfin, c'est dans cette ligne qu'il faudrait reprendre la question, controversée, de la *doctrine des deux Règnes.* Certes, la tradition luthérienne a donné des interprétations douteuses de cette branche de la pensée du Réformateur, dont l'intuition était la suivante : on ne peut tirer sa justification des engagement politiques et sociaux, devant le monde (*coram mundo*), sans verser dans l'idolâtrie et le totalitarisme. La militance des chrétiens est donc la mise en œuvre de leur liberté et de leur propre responsabilité. C'est à eux de prendre le risque de leurs choix, dans la reconnaissance de leur imperfection et avec la certitude que Dieu pardonne leurs erreurs et « *peut faire naître le bien à partir de tout, même du mal extrême* » [11].

françois vouga

9. M. LUTHER, **Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines** (1523), **Œuvres,** t. 4, op. cit., pp. 81. 84.
10. M. LUTHER, **Œuvres,** t. 1, op. cit., p. 213.
11. D. BONHOEFFER, **Résistance et soumission,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1973, p. 21.

CENTRE THOMAS MORE

Sciences humaines, Sciences des religions
1982/1983

1. Les relations enfant-adulte à partir de l'expérience analytique, avec. F. DOLTO 19-20 novembre 82 (vendredi/samedi)

2. Sociologie de la théologie : le cas de la constitution « Gaudium et spes » de Vatican II, avec P. LADRIERE (CNRS) 20-21 novembre 82

3. « Solidarité ». Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1981, avec Michel WIEVIORKA (EHESS) 4-5 décembre 82

4. Les « Antiquités juives » de Josèphe et le christianianisme primitif, avec André PAUL (EHESS) 11-12 décembre 82

5. Travail social et économie, 5 séminaires formant chacun un tout, avec Michel TALEGHANI (EHESS) 8-9 janvier, 5-6 février, 5-6 mars, 9-10 avril, 17-19 juin 83 (conclusion)

6. L'imaginaire de la sécurité et de l'insécurité, avec Henri-Pierre JEUDY, Renaud DULONG, Werner ACKERMANN (C.N.R.S.) 15-16 janvier 83

7. L'érémitisme hier et aujourd'hui. Table Ronde, avec P. CANIVET (Paris X), J. GADILLE (LYON II), B. GOULEY (Antenne 2), D. HERVIEU-LEGER (GSR) et J. SEGUY (CNRS) 15-16 janvier 83

8. De la paternité biologique à la paternité sociale : le père, la nature, la culture, avec G. DELAISI de PARSEVAL (CECOS) 22-23 janvier 83

9. Le péché en Mésopotamie et en Israël, avec J. BOTTERO (EPHE) 22-23 janvier 83

10. Vers une iconologie de l'archéologie : la lecture des images en archéologie, Table Ronde, avec Cl. BERARD, J. L. DURAND, A. SCHNAPP... 29-30 janvier 83

11. Travail social et psychanalyse. Filière, avec Michel TALEGHANI 29-30 janvier et 25-27 mars 83

La liste des sessions de mars à juin 1983 sera publiée dans un prochain numéro. Pour le programme complet et détaillé, s'adresser à : Centre Thomas More, BP 105, 69210 L'ARBRESLE - Tél. : (74) 01.01.03.

dieu caché et crucifié

statut épistémologique de la théologie d'après luther

Dieu caché, Dieu crucifié : ces formules typiquement luthériennes correspondent à un statut de la théologie qui n'est plus celui de la scolastique. Quatre siècles avant Heidegger, Luther dénonçait l'influence de la philosophie d'Aristote sur la pensée de l'Occident. Il montrait à quelles conditions la théologie peut dire le vrai. Dès la querelle des 95 thèses (1517-1518), il dévoile ce projet théologique en discutant la théorie du « trésor des mérites » du Christ et des saints d'où étaient tirées les indulgences. Nous examinons ici plus particulièrement la thèse 58 qui explique comment l'aristotélisme a écarté les théologiens du seul chemin possible, la Croix du Christ. Ce chemin retrouvé conduit Luther à structurer sa doctrine du salut sur l'œuvre double de Dieu opérant la vie en l'homme intérieur et la mort en l'homme extérieur, seule manière pour lui de rendre compte des textes bibliques qui annoncent le Dieu crucifié. Sur les points décisifs de la connaissance de Dieu et de l'atteinte de la vérité, le théologien de la gloire, s'imaginant pouvoir « regarder », connaître par concepts les choses invisibles, tombe dans le piège des discours païens, tandis que le théologien de la Croix ne craint pas de livrer son discours au choc de la souffrance, de la honte et de la mort à travers lesquelles seulement Dieu se laisse concevoir. La question ainsi posée dès les débuts de la Réforme, qui est de nature épistémologique, est plus que jamais actuelle dans un champ théologique que bouleversent les remises en cause du savoir et du pouvoir issues des sciences, de l'histoire et de la philosophie. Faire de la théologie : quelle est la validité de cette entreprise, si elle ne se donne pas les moyens — et d'abord par la révision de son statut épistémologique — de parler de Dieu selon la logique du fait historique du Crucifié.

Les explications (*resolutiones*) données par Luther de ses 95 thèses sur les indulgences ne semblent avoir jamais été traduites en français[1]. Les auteurs en font peu de cas. On se prive peut-être par là de bien com-

1. Cf. la traduction fragmentaire de R. H. ESNAULT, « Les 95 thèses du 31 octobre 1517 sur les indulgences, commentées et expliquées par M. Luther dans les *Resolutiones* », Etudes théologiques et religieuses 1-2, 1968, pp. 5-44. Texte latin original complet : M. LUTHER, **Werke,** Kritische Gesamtausgabe, t. I, Weimar, 1883, pp. 525-628 (en abrégé : W. A.).

prendre en quels termes s'est posé pour commencer le débat de la Réforme.

Luther ouvrait la discussion en mettant le projecteur sur la doctrine de la *pénitence,* dont les indulgences étaient une application. Pour le chrétien qui reste pécheur, la pénitence est la condition du salut, le moyen d'aller au ciel et d'éviter l'enfer : on croyait au péché, on ne doutait pas du châtiment. L'obligation de confesser ses péchés mortels, au moins une fois l'an, à son propre curé était un joug pesant pour les consciences. Le prêtre pouvait refuser l'absolution, ou il n'avait pas pouvoir de la donner, car le pape se réservait d'absoudre certains péchés ; l'excommunication ou l'interdit écartaient sans cesse des fidèles des sacrements.

Une loi trop rigoureuse entraîne des accommodements : dans le cas, les indulgences. Le Luther des 95 thèses s'interroge sur la théologie du péché et des peines qu'il mérite, mais aussi sur la conception même de la pénitence, sur le théologien, sur la connaissance de Dieu. Nous prenons son inventaire au moment où il annonce une *protestation* (thèse 56), dans le sens d'une *recherche de la vérité.*

I

la thèse 58 sur les indulgences

Une « indulgence » est une *remise de peine.* Elle répond à la conviction que la justice divine impose, même au pécheur pardonné, l'expiation de toutes les fautes commises. Le feu du purgatoire consumera après la mort tout ce qui n'aura pas été expié en cette vie. Mais cet âge chrétien croit que les meilleurs peuvent payer pour d'autres. Les mérites du Christ et des saints sont vus comme un « trésor » dans lequel le pape puise au profit de ceux qui ne peuvent s'acquitter de leur dette envers Dieu. Au temps de Luther, cette procédure de remise de peine (jusqu'à l'indulgence « plénière ») avait un large succès. La doctrine et la discipline des indulgences avaient toujours eu des aspects plus profonds et authentiques, mais nous nous en tenons à ce qui déclencha la Réforme.

Que propose Luther dans la *thèse 58* [2] ? Il commence par nier que *les saints* aient légué à l'Eglise des mérites monnayables en indulgences. On

2. W.A., 1, 599-614. Il est impossible de citer longuement ici ces quinze pages. L'important est d'en faire apparaître le matériau épistémologique. L'énoncé de la thèse sera donné plus loin. Il n'a de sens qu'en fonction de la discussion, par laquelle il est plus simple de commencer.

se fondait sur l'idée que le saint fait beaucoup plus qu'il ne doit. Non seulement ses mérites compensent ses propres fautes, mais ils peuvent également suppléer pour purger la peine méritée par d'autres. Luther montre que *le saint n'a pas de mérite à revendre.* Serviteur inutile, il n'a fait que ce qu'il devait (Lc 17, 10). Ne lui fallait-il pas prier chaque jour : *Pardonne-nous nos offenses* ? Saint Augustin, citant d'autres Pères de l'Eglise, affirmait qu'aucun saint n'a été sans péché... Pour Luther, c'est là une vérité *de foi* : dire que les saints accumulent des mérites est une hérésie.

La communion des saints est autre chose que ce qu'implique la doctrine des indulgences. Le texte le montre à propos des *mérites du Christ.*

le mérite du christ

Il n'est pas question de nier que le Christ ait acquis par sa Passion un mérite infini. Mais il est étrange que ses souffrances ouvrent la voie à la théorie des indulgences. Que pourrait être une vraie théologie de la Croix ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit lorsque le Seigneur dit : *Faites pénitence* (cf. Thèse 1).

Luther multiplie les arguments qui prouvent que le mérite du Christ ne saurait constituer le trésor des indulgences. On ne l'a jamais démontré. Transférer à un coupable les mérites d'un autre n'est pas de l'indulgence, puisqu'on maintient par là le principe d'une dette à payer. Les mérites du Christ profitent *sans le pape* à tout chrétien contrit. Comment les rabaisser à une simple remise de peine ? Alors qu'ils furent l'exemple des martyrs, on veut qu'ils encouragent *la tiédeur.* Etc.

Chemin faisant, Luther s'en prend à saint Thomas, saint Bonaventure, aux théologiens scolastiques. Et il se fait à lui-même l'objection : « Thomas et les autres se sont-ils trompés à ce point ? Le pape et l'Eglise sont-ils donc dans l'erreur ? Es-tu donc le seul et le premier à voir juste ? »

Sa première réponse est de dire : « Je ne suis pas seul. J'ai la *vérité* avec moi ». Nous entrons dans le débat proprement épistémologique. Qu'est-ce qui décide de l'erreur et de la vérité en théologie chrétienne ?

Luther revendique aussi l'appui de ceux qui ne croient pas aux indulgences. Il en appelle au pape, à cause d'un canon qui définit l'indulgence simplement comme un adoucissement de la satisfaction imposée par *l'Eglise.*

Contre lui, il a surtout la théologie scolastique. Mais elle est grevée d'erreurs, *parce qu'elle se guide sur Aristote.*

aristote ou le crucifié ?

« *Bien que saint Thomas, le bienheureux Bonaventure, Alexandre de Halès soient des hommes remarquables, tout comme leurs disciples, Antonin, Pierre de la Palud, Augustin d'Ancône, sans compter les canonistes qui les suivent tous, il est juste néanmoins de* leur préférer la vérité *d'une part, l'autorité du pape et de l'Eglise d'autre part.* »

Que de tels hommes aient erré sur la question du mérite du Christ n'est pas pour surprendre. Combien d'erreurs les scolastiques eux-mêmes ne disent-ils pas trouver dans saint Thomas ! Et plus encore, « *voici déjà plus de trois cents ans que tant d'universités, tant d'esprits aiguisés, tant d'études acharnées tournent autour du seul Aristote, et pourtant non seulement on ne le comprend pas encore, mais on répand dans presque toute l'Eglise l'erreur et un savoir fictif* ».

Contre ce développement récent, Luther invoque l'antiquité chrétienne. Il rappelle que Grégoire de Nazianze rejetait déjà Aristote : pur « logodédale », logomachique, fabricant de mots, trompeur d'esprits. Luther ne demanderait que le loisir de peindre Aristote sous ses vraies couleurs. Ce n'est pas lui qui chercherait à accorder Platon et Aristote, comme l'a fait Pic de la Mirandole.

« *Si donc Dieu a permis que tant de nuages et de ténèbres dominent si longtemps tant de grands esprits, dans quelles certitudes de ce type peut-on encore se complaire ? Ne nous reste-t-il pas, comme il convient à des chrétiens, qu'à englober tout cela dans le même* soupçon *pour que le Christ seul soit notre lumière, notre justice, notre vérité, notre sagesse, tout notre bien ?* » On perçoit ici l'écho de la fin de « l'Evangile de la Croix » (1 Co 1, 18-31), référence constante de la théologie de la Croix de Luther.

Ces saintes gens, voyant qu'Aristote avait une telle autorité pour les ignorants et ceux qui ne connaissent pas le Christ, lui ont en toute simplicité emboîté humblement le pas. Tombés dans l'erreur, ils furent l'occasion de tous ces tourbillons d'opinions, de questions, d'erreurs, que nous voyons chez les docteurs scolastiques. « *Et nous avons mérité, nous qui avions abandonné le Christ, que lui à son tour nous abandonne,* en se servant même de ses élus *pour nous livrer à l'erreur et à un labeur infini* ».

Une demi-page de citations bibliques vient étayer ce schéma épistémologique : l'*erreur*, en théologie, est d'abord de vouloir chercher la vérité *sans le Christ.* Le Crucifié est le premier « transcendantal », en tout cas

la règle absolue de la logique de toute théologie. C'est ce qui va maintenant être précisé, toujours à travers la discussion sur le mérite du Christ.

l'œuvre double du mérite du christ et des saints

C'est à ce stade que Luther fait la démonstration de la thèse 58, dont nous avons préféré laisser d'abord l'énoncé dans l'ombre : (les trésors de l'Eglise, d'où le pape extrait les indulgences) « *ne sont pas les mérites du Christ et des saints, car ces mérites opèrent toujours sans le pape la grâce de l'homme intérieur et la croix, la mort, l'enfer de l'homme extérieur* ».

Le changement de plan est net : en matière de mérite, la perspective n'est pas l'indulgence, la remise de peine, mais *la Croix*, dans le sens où le Christ appelle chacun à prendre la sienne et à le suivre.

Luther bâtit ce modèle théologique à l'aide d'un schéma anthropologique d'inspiration paulinienne : l'homme conçu comme *intérieur* et *extérieur.* Les indulgences impliquent une conception aristotélicienne du juste qui capitalise ses mérites et du coupable polarisé par le souci d'échapper aux suites du péché. L'homme de la théologie de Luther voit *deux hommes* s'affronter en lui (cf. 2 Co 4, 16 ; Ga 5, 17). L'homme intérieur est celui qui naît de la foi : le croyant est « un autre homme », à partir d'*un nouveau rapport à Dieu.* L'homme extérieur est ce qui, en nous, relève de la réalité empirique, l'homme-dans-le-monde. Langage existentiel, d'un « existentialisme » *régi par une théologie de la Croix.* Kierkegaard et Bultmann retrouveront ce thème, mais en fonction d'une théologie « protestante » et avec une autre lecture de l'Ecriture.

Luther parle à présent sans réticence du mérite du Christ et des saints. Ce mérite opère dans l'homme une œuvre *double.* Pour l'homme intérieur, il est « *grâce, justice, vérité, patience, douceur dans l'esprit de l'homme élu, car la justice du Christ, son mérite, justifie et remet les péchés, selon Jn 1, 29 :* " Voici l'agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde ". *Et Is 43, 24-25 :* " Avec tes fautes, c'est toi qui m'as réduit en servitude, avec tes perversités, c'est toi qui m'as fatigué ; moi, cependant, je suis tel que j'efface par égard pour moi tes révoltes, que je ne garde pas tes fautes en mémoire " ». Trésor, donc, que le mérite de la Passion du Christ : mais non trésor de l'Eglise, plutôt de Dieu le Père, auprès duquel il nous obtient la rémission de la *faute.*

Opérant dans l'homme intérieur, c'est l'œuvre « propre » de Dieu, la fin qu'il poursuit. Au plan de l'homme-dans-le-monde, elle revêt une

forme « étrangère » (*aliena*), la croix, la mort, l'enfer, dont Luther explique dans son cours sur l'*épître aux Hébreux* (au même moment) qu'elle est proprement l'œuvre du diable, prince de ce monde, qui n'est pourtant en cela que l'agent de Dieu.

La dualité de l'œuvre salvifique de Dieu, *opus alienum, opus proprium,* est une structure de la théologie de Luther. Elle trouve son origine dans un passage obscur d'Isaïe (Is 28, 21, d'après la Vulgate) et surtout dans les nombreux textes de la Bible qui montrent Dieu agissant *a contrario,* sous forme contraire, pour notre salut : par exemple, 1 S 2, 6 : « *Le Seigneur fait mourir et il fait vivre, il conduit aux enfers et en ramène* ». L'œuvre « étrangère », dans l'homme extérieur, est ainsi la croix, la fatigue, les peines variées, mais aussi la mort et l'enfer dans la chair, pour que soit détruit le corps de péché, que nos membres soient mortifiés sur la terre et que les pécheurs soient transportés dès ici-bas en enfer. « *Car quiconque est baptisé et rénové dans le Christ est réservé pour les peines, les croix, les morts ; il est traité comme la brebis qu'on égorge et mortifié tout le jour.* » « *Il nous faut de telle sorte être configurés à l'image du Fils de Dieu que celui qui ne prend pas sa croix pour le suivre n'est pas digne de lui, fût-il rempli de toutes les indulgences.* »

Au cours de la « dispute » de Heidelberg, qui suit l'achèvement des *Resolutiones,* Luther dit à propos de Jn 3, 7 (« *Il vous faut renaître de nouveau* ») : « *S'il s'agit de renaître, il faut donc d'abord mourir et être crucifié avec le Fils de l'homme. Mourir, c'est-à-dire éprouver la mort dans l'âme* » [3]. Le « mérite » des martyrs est de nous montrer ce chemin. Entre la mort dans l'âme et l'indulgence, le chrétien doit choisir. Et nécessairement aussi la théologie. La Croix est *croisée des chemins.*

II

le théologien de la croix

« *Maintenant, à propos de tout ceci, vois : lorsqu'a commencé la théologie scolastique..., du même coup a été évacuée la théologie de la Croix et tout a été absolument perverti* ».

Beaucoup d'études sur ce sujet résument la pensée de Luther dans l'opposition « théologie de la Croix/théologie de la gloire ». Cette formulation amène souvent à dire qu'il nie la légitimité et même la possi-

3. Martin LUTHER, Œuvres, Genève, Ed. Labor et Fides, 1957, t. 1., p. 138.

bilité de toute théologie naturelle. Ce n'est pas si simple. Le problème est moins de substituer une théologie à une autre que de montrer que *sans théologie de la Croix* la connaissance théologique est « pervertie » : « *Sans théologie de la Croix, l'homme abuse de la pire manière des choses les meilleures* » (Dispute de Heidelberg). Luther reproche moins à la scolastique ce qu'elle est en elle-même que de passer sur le Christ et d'évacuer *la croix de l'homme extérieur.* Le conflit n'est pas d'abord sur le *contenu* (même si Luther critique les thèses scolastiques). Le *seul* texte (sauf erreur) où est employée la formule « *théologie* de la gloire » concerne l'apôtre Philippe qui, parlant « selon la théologie de la gloire », dit à Jésus : « *Montre-nous le Père* »[4]. Une telle formulation vise le *statut théologique* d'une recherche de Dieu qui s'effectue *hors du Christ.* Philippe ne pensait pas à regarder Jésus.

La préoccupation de Luther est ainsi de profiler *le théologien de la Croix,* en tant qu'il est l'homme d'une certaine approche de toute théologie. L'opposition est entre *théologien* de la Croix et théologien de la gloire, ce dernier étant le repoussoir qui permet de discerner à quoi tend vraiment la théologie.

la connaissance de dieu

« *Le théologien de la Croix* (c'est-à-dire parlant du Dieu crucifié et caché) *enseigne que les peines, les croix, la mort sont le trésor de tous le plus précieux et les reliques les plus sacrées que le Seigneur en personne de cette théologie a consacrées et bénies, non seulement par le toucher de sa très sainte chair, mais aussi par l'embrassement de sa supersainte et divine volonté, et il nous les a laissées à baiser, à chercher et à embrasser en vérité.* »

Nous passons sur ce thème des *reliques*, développé ici assez longuement : les indulgences étaient souvent attachées à la vénération des reliques (du Christ et des saints). Le raisonnement de Luther est que les souffrances qui ont fait le prix de ces reliques ne nous sont pas épargnées et constituent pour chacun la réalité que l'on va parfois chercher bien loin dans des ossements et autres souvenirs.

Le responsable de ces errements est le théologien de la gloire, « *qui ne connaît pas* avec l'Apôtre *le seul Dieu crucifié et caché, mais voit* avec les païens *le Dieu glorieux, ses attributs invisibles par les choses visibles, partout présent et pouvant tout, — et qui en fait son discours. Il apprend*

4. Œuvres, p. 136.

d'Aristote que l'objet de la volonté est le bien et que le bien est aimable, le mal haïssable, et donc que Dieu est le souverain Bien, souverainement aimable. En désaccord avec le théologien de la Croix, il définit le trésor du Christ comme la remise ou l'abolition des peines, en tant qu'il n'est rien de pire et de plus haïssable ».

Le langage élève ici le débat au plan décisif de *la connaissance de Dieu.* Il met une différence entre le discours que l'on tient avec Paul et celui des païens. Là où le Dieu crucifié manifeste en lui-même et dans son action « contraire » pour notre salut que sa *volonté* a pris pour objet les peines et les croix, la mort et l'enfer, le discours du théologien de la gloire, docile à Aristote, enseigne que l'objet de la volonté est au contraire *le bien,* et il prêche le Dieu souverain Bien et souverainement aimable en lieu et place du Dieu crucifié et caché.

Luther ne s'égare pas dans une discussion sur l'*être* et l'*étant,* à la manière de Heidegger. Au Dieu connu par la raison à travers les « étants », les créatures, il oppose le Dieu qui se montre dans le néant de la Croix, et donc qui prend parti *dans l'économie du bien et du mal.* Le Dieu crucifié dévoile moins les jeux de l'être que ceux du *pouvoir.*

La dispute de Heidelberg précise que « *n'est pas dit à bon droit théologien celui qui* regarde *les réalités invisibles de Dieu conçues à travers ce qui a été fait* (*le créé*) ». Le bon théologien « conçoit » plutôt *les côtés visibles de Dieu*, qu'il regarde dans les souffrances (*passiones*) et la Croix. En deux phrases, nous avons les quatre points qui définissent le statut du discours théologique :

1. Son objet n'est pas l'être métaphysique de Dieu (nul besoin d'une théologie pour cela), mais les faits physiques, visibles. historiques, apparus en Jésus-Christ : humanité de Dieu, faiblesse de Dieu, folie de Dieu.
2. L'exemple de Dieu lui-même montre que la vérité *salutaire* tient au *subir* (*passiones*), non à l'*agir.*
3. Le théologien, face à Dieu, n'est pas à la recherche de *concepts,* mais du sens de l'expérience de la Croix.
4. Le théologien de la gloire « regarde », il a le regard fixé sur l'invisible. Le théologien de la croix « saisit » l'inconcevable et se livre au choc du *fait* divin de la Croix sur son discours [5].

5. **Œuvres**, p. 135. J. Bosc traduit le début : « *On ne peut appeler... théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu* peuvent *être saisies à partir de celles qui ont été créées* ». Cette interprétation « barthienne » n'est justifiée en rien par le latin : « *Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspicit* ».

Cette structure libère pour Luther le sens de l'évangile de la Croix en 1 Co 1. « *Parce que les hommes ont abusé de la connaissance de Dieu* (tirée) *de ses œuvres, Dieu a voulu être connu à l'inverse par les "passions"* (être connu comme celui qui subit, non comme celui qui agit), *et réprouver la sagesse de l'invisible par une sagesse du visible. Dieu manifesté dans ses œuvres n'a pas obtenu le culte qui lui est dû, les hommes lui rendraient ce culte en tant que caché dans les "passions"* (l'absence de puissance). *Comme dit 1 Co 1 :* "Parce que dans la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient". *Il ne suffit ni ne profite donc à personne de connaître Dieu dans la gloire et la majesté à moins qu'on ne le connaisse dans l'abaissement et l'ignominie de la Croix. C'est ainsi qu'*il perd la sagesse des sages *et que, comme dit Isaïe (45, 15) :* "Tu es vraiment caché, ô Dieu...". *Dans le Christ crucifié est donc la vraie théologie et connaissance de Dieu* »[6].

la question de la vérité

A la suite, Luther en vient à déclarer que « *le théologien de la gloire dit le mal "bien", et le bien "mal", le théologien de la Croix dit* ce qui est ».

L'insistance est sur l'enjeu du *pouvoir*, visiblement au centre même du débat entre théologien de la gloire et théologien de la Croix. Le premier est *ennemi de la Croix du Christ* parce qu'elle contraint à opter pour l'impuissance de l'homme, dès lors que le Créateur lui-même refuse d'être davantage caution de la volonté humaine de puissance. Luther relie ce débat à la figure d'*Adam*, qui apparaît ici comme le symbole du *vrai* que la théologie a pour tâche de déterminer : non pas d'abord l'*être* de Dieu et des choses, mais *cet être que l'homme prétend se donner à lui-même par son propre pouvoir.*

La *resolutio 58* dit pour finir que le théologien de la Croix, à l'inverse du théologien de la gloire, « *considère qu'il y a trésor du Christ dans l'imposition et l'accomplissement des peines, estimées comme les choses les meilleures et les plus aimables* ». « *Qui sera juge entre eux deux pour que nous sachions lequel écouter ?* »

D'après l'Ecriture, «*Moi, c'est sûr, je choisirai des fantaisies à leurs dépens*» (Is 66, 4). Ou encore : « *Dieu a élu ce qui n'est rien dans le monde pour confondre la force* » (1 Co 1, 27). « *Si nous voulons voir la* vérité

6. **Œuvres,** pp. 135-136.

dans ces jugements, il ne nous reste qu'à confesser, si nous prétendons dire le vrai, *que les trésors des indulgences sont les plus grands de tous les maux lorsqu'on les comprend comme ils sont claironnés, c'est-à-dire comme la rémission de toutes les peines, et pas simplement des peines ecclésiastiques. Car il n'est pas de plus grand dommage que d'ôter aux hommes l'image du Fils de Dieu et de les spolier de trésors inestimables, (ces plaies du martyre) dont une sainte Agnès se glorifiait joyeusement, les appelant ses pierres précieuses, ses bijoux...* »

Sous le langage adapté à une culture et à une situation qui ne sont plus les nôtres, nous reconnaissons aisément le message constant de l'Evangile : *confondre la force.* La rédemption est pour l'homme sans défense. En dénonçant les pièges de la théologie de la gloire, Luther montre avant tout que, sous prétexte de gloire de Dieu, on cherche en réalité la gloire de l'homme. La meilleure preuve en est la dégradation du discours chrétien en une prédication qui ne modifie en rien le cours d'une histoire impitoyable aux sans-gloire.

III

épistémologie et détresse de la théologie

L'importance du conflit de la Réforme à ses débuts a tenu pour une grande part au fait que Luther ouvrait dans l'Eglise le débat qui est aujourd'hui celui de l'épistémologie : comment définir à quelles conditions une science ou une discipline intellectuelle dit le vrai ?

La théologie actuelle ne semble plus pouvoir esquiver la nécessité de rendre compte de son statut épistémologique dans l'état présent de la discussion [7]. Le protestant Thomas F. Torrance a montré ce que pourrait être une science théologique reconnue par le monde scientifique [8]. Du côté catholique, on reste tributaire de Vatican II, auquel il a manqué de s'expliquer sur *la manière même de faire la théologie.*

7. « *Aujourd'hui, toute discussion sur les conditions de possibilité de la connaissance doit nécessairement partir de* l'état de la question qui a été atteint *avec les travaux de l'épistémologie analytique* », écrivait Jürgen Habermas en 1965 (cité d'après J.-R. LADMIRAL, **J. Habermas, Connaissance et intérêt,** Paris, 1976, p. 8). En France, au même moment (fin du concile), on découvrait Foucault, Lacan, Althusser, Barthes, Lévi-Strauss...

8. Th. F. TORRANCE, **Theological Science,** Londres, 1969. L'auteur est de tradition calviniste. Il met en avant la Création et l'Alliance, non la théologie de la Croix.

prendre position sur le pouvoir plutôt que sur l'être

Le concile voulait « l'Eglise dans le monde ». Mais le monde ignore l'Eglise. Les chrétiens (les pratiquants !) y sont une infime minorité. Hors de l'Eglise et sans elle, les sciences, les mathématiques, les théories de la société, l'histoire, les courants philosophiques (Heidegger, mais aussi bien l'*Histoire de la folie* de M. Foucault), en pleine effervescence épistémologique, modifient les bases mêmes des schémas de pensée longtemps en vigueur à tous les plans de la culture. Par contraste, le catholicisme reste attaché à l'onto-théologie traditionnelle. L'affaire Küng a montré qu'il n'y a pas d'alternative à la conception (positiviste ?) des « propositions infaillibles » héritée du siècle dernier. Les thèmes conciliaires de la justice et du libre développement de la personnalité paraissent irréels là où la science et la technique décident concrètement de ce qu'il en est de l'homme et de son sort. La concentration du pouvoir dans d'énormes structures financières, économiques, industrielles, voue l'individu comme les masses à d'incessantes manipulations, devant lesquelles tout ce que peut prêcher l'Eglise reste désespérément un vœu pieux.

Ces données et bien d'autres font souhaiter l'avènement d'une théologie qui prendrait position sur le pouvoir plutôt que sur l'être. On a eu, en ce sens, les théologies « politiques », celles de la libération. J. Moltmann, dans *Le Dieu crucifié*, montre que cette recherche relève d'une théologie de la Croix[9]. Mais qui comprend ce que cela veut dire ?

Luther, à cet égard, paraît souvent plus actuel que ce qu'on nous donne à lire. Et déjà par sa liberté souveraine par rapport aux apories de notre modernité. Il ne se méprend pas sur le problème posé en Occident par l'invasion de l'aristotélisme. L'option pour l'étant contre l'être laissait croire que le vrai se révèle à l'homme sans que celui-ci ait à s'inquiéter de sa liberté par rapport au pouvoir et *à son propre pouvoir*, sans qu'il ait à s'inquiéter de sa propension à « pervertir » le problème de Dieu en cherchant sa propre gloire et en se livrant aux idoles. Luther creuse ce débat sans avoir à démêler les théories qui se sont imposées tour à tour aux théologiens protestants depuis la Réforme. Plus facilement qu'un Kæsemann, il retrouve le fondement biblique de la dénonciation du pouvoir et de l'intérêt, dans leur dynamique idolâtrique. Il décèle le peu

9. Son livre souffre de la limitation qui transparaît dans le titre : la formule « le Dieu crucifié » ne dit pas tout ce que veut dire Luther lorsqu'il écrit « le Dieu crucifié *et caché.* »

de prise de la théologie sur la réalité concrète lorsqu'elle se voue à une vérité tenue à distance des péchés des hommes.

Le théologien de la Croix, selon Luther, se sait impliqué personnellement dans la définition « objective » des vérités de foi. La vérité n'est jamais indemne de la position que l'on occupe dans le processus, le jeu de forces, qui conduit à la dégager de l'inconnu ou de l'erreur. Nul n'échappe au problème de sa propre conversion, jamais achevée, lorsqu'il s'agit de dire la vérité *divine*. La permanence de la Bible et du dogme ne garantit pas par elle-même que le théologien dise *ce qui est*. Mieux que les théologiens, semble-t-il, les savants et les penseurs de notre temps sont éveillés à l'impossibilité pour le sujet humain de mettre totalement la vérité ou le réel « devant soi », comme un texte à déchiffrer. L'œcuménisme a marqué un progrès en ce sens, sauf qu'il échoue à passer des *discussions* à une *conversion*.

parler de dieu tel qu'il veut nous sauver

Luther nous avertit que « dire le vrai » en théologie ne consiste pas exactement à satisfaire l'exigence de la « raison ». Cette raison, consacrée dans sa conception moderne par la théologie scolastique, s'est sécularisée depuis Descartes, sans cesser pour autant de hanter le discours ecclésiastique. Le partage entre « platonistes » et « nominalistes » dans les sciences logico-mathématiques n'est pas d'une autre nature que ce qu'il est en théologie, et pour les mêmes causes, c'est-à-dire les théories de la raison élaborées au Moyen Age.

On s'est habitué à reprocher à Luther d'avoir affranchi la raison de l'autorité de l'Eglise. Il est, à coup sûr, un des aiguillages par où est passée la pensée de l'Occident pour en arriver là où nous en sommes. Mais la voie suivie après lui n'était pas celle qu'il indiquait. Il n'a pas cru que la Révélation répondait globalement à toutes nos interrogations et que la tâche de la théologie, analogue à celle de la science et de la philosophie face aux secrets de la nature, de l'histoire et de la destinée, pourrait être de mettre progressivement en formules des « réponses de foi » en tous domaines.

La théologie chrétienne a plutôt pour tâche, selon Luther, de témoigner de l'unique « parole de la Croix ». Pour le théologien, gagner l'univers et perdre son âme, c'est « tout » savoir (ou presque...) de ce qui concerne « Dieu », — et *prêcher dans le désert*. Jadis, l'islam, aussitôt après la « conquête » des grands dogmes trinitaires et christologiques, qui ont fait

passer la Croix au second plan, enlevait au christianisme presque toutes ses plus belles Eglises du temps des martyrs [10].

La situation issue de la « réforme » du concile de Vatican II ne peut pas ne pas réveiller le souvenir d'une « Réforme » qui mobilisa toute l'Eglise pendant plus d'un siècle, à partir de ce qui était radicalement une révision du statut épistémologique de la théologie, selon la logique rigoureuse du fait *historique* du Crucifié. Il reste toujours aussi vrai que la validité de l'entreprise théologique est d'abord fonction de la qualité de la coupure épistémologique destinée à permettre de parler de Dieu *tel qu'il veut nous sauver.*

Il en va, en tout cela, de l'avenir des communautés chrétiennes battues en brèche par l'athéisme, l'incroyance et l'indifférence religieuse, pour ne pas parler des multiples sectes et religions qui font tant d'adeptes parmi les baptisés. L'heure n'est-elle pas venue d'un discours théologique qui serait conscient de n'avoir en propre, dans la kermesse aux idées, que la parole de la Croix ?

daniel olivier

10. La recherche d'E. Jüngel sur **Dieu, mystère du monde,** qui doit paraître en français, montre comment on doit relier la doctrine de la Trinité et la doctrine de la Croix. La formule de Chalcédoine, « vrai homme », doit être explicitée : vrai homme *parmi les pécheurs.* Pour Luther, ce n'est pas en innocent que le Christ meurt, mais en tant qu'il veut être le coupable que nous sommes. Sa mort, comme la nôtre, est la mort du péché. C'est seulement de cette manière que le mystère trinitaire cesse d'être la quadrature du cercle pour le chrétien. Seule la Croix fait la différence entre le christianisme et le monothéisme.

liberté chrétienne et serf arbitre

Que la question de la liberté soit centrale à ses yeux, Luther le reconnaît lui-même quand il loue Erasme de l'avoir attaqué au cœur de sa pensée dans son Essai sur le libre arbitre. *Etait-il ce négateur de la liberté humaine, cet ennemi de la raison qui, à cause de son pessimisme foncier sur la situation de la créature devant Dieu, n'aurait vu en elle que le jouet du déterminisme divin ? C'est ce qu'ont prétendu Erasme, les humanistes et les théologiens catholiques. Etait-il, au contraire, le défenseur passionné de la liberté du chrétien et le libérateur de l'Eglise tombée entre les mains du pouvoir pontifical et clérical, comme le soutiennent les protestants ? La première chose à rappeler est que le problème était rien moins que spéculatif pour lui. A l'origine, il fut l'enjeu d'un combat personnel. Il n'a pu se résoudre que par une nouvelle lecture des textes scripturaires qui maintenait inséparablement liés deux thèmes en apparence contradictoires : le chrétien est soumis à la servitude de son vouloir propre qui ne fait que l'éloigner du salut ; il est libéré par la grâce du Christ qui le rend maître de toutes choses et ne l'assujettit à personne. Cette liberté ne s'exerce pas dans le registre du choix, comme le libre arbitre ; elle opère une transformation de l'être, en renouvelant radicalement l'homme intérieur pour fixer sa volonté sur celle de Dieu. Elle ne produit aucun mérite puisqu'elle est l'épanouissement de la vie du Christ dans le croyant. Dans la confrontation avec ses adversaires et surtout dans sa pratique face au pouvoir civil et religieux, Luther a montré ce que signifiait concrètement cette liberté qui ne s'appuie que sur Dieu, quitte à laisser les choses de ce monde aller leur cours.*

La réforme de l'Eglise était le dernier de ses soucis. Son père, d'humble extraction, mais volontaire et ambitieux, fondait de grands espoirs sur ce fils aîné, travailleur et brillant. Mais Martin, très sensible à l'angoisse religieuse du temps, entre au couvent des Augustins à 22 ans, peiné de décevoir son père qui s'y opposait. Une seule chose lui paraît essentielle, sortir de ce monde de malheur et de péché, tendre vers la sainteté pour être accueilli par Dieu dans son ciel. Ses maîtres, disciples d'Occam, lui enseignent alors que Dieu est souverain : c'est librement qu'il sauve ou condamne qui il veut. L'homme, certes, peut s'appuyer sur la grâce, mais il n'en doit pas moins faire tout ce qui lui est possible pour acquérir le

salut. Cet enseignement ne reste pas lettre morte pour Luther. La force de son désir de salut l'empêche de se satisfaire de la vie monastique ; ses scrupules sont tels que la moindre imperfection lui est insupportable : « *Si jamais moine est parvenu au ciel par la moinerie, j'y serais bien arrivé aussi : tous mes compagnons de cloître peuvent l'attester* »[1]. Il parle de ses doutes et de ses angoisses à ses frères et à son supérieur. Leurs conseils pleins de sagesse l'aident, mais ne l'apaisent pas.

I

le fondement de la liberté chrétienne

Il travaille. Nommé professeur d'Ecriture sainte à Wittenberg, il commente les *Psaumes* pendant deux ans. D'instinct, il va vers les *Psaumes de pénitence* et s'aperçoit — ce qui nous paraît banal — que la justification ne se trouve pas dans le mérite, mais dans la reconnaissance de la faute : non pas le simple regret de telle ou telle imperfection, mais l'acceptation d'une indignité radicale, constitutive de l'homme lui-même. Il se sent proche de saint Bernard, tout en refusant de trouver refuge dans l'humiliation et l'abaissement, où peut se cacher la recherche d'une autre forme de mérite. « *Tu seras juste et irréprochable quand tu me jugeras* », dit le psalmiste (Ps 51, 6). Dieu est donc juste quand il nous condamne et nous le sommes quand nous reconnaissons que nous méritons cette condamnation. C'est alors qu'il nous pardonne et nous purifie.

La pensée de Luther se précisera ensuite en commentant l'*épître aux Romains*. Tandis que le péché y est présenté comme radical, la justice n'a rien à voir avec celle du juge qui soupèse mérites et fautes ; Dieu, par le sacrifice du Christ, se montre juste en rendant juste celui qui ne l'est à aucun titre : « *Alors que nous étions ennemis, Christ est mort pour nous* » (Rm 5, 10) et surtout : « *A celui qui n'accomplit pas d'œuvres, mais croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est comptée comme justice* » (Rm 4, 5). La justification est donc le fait de Dieu seul. Paul, qui a découvert le Ressuscité sur ce chemin où il allait persécuter les chrétiens, a été amené à comprendre que la plus grave de ses fautes, il l'a commise en voulant défendre Dieu et en se croyant irréprochable (Ph 3, 6). Luther, transposant cette conversion dans sa propre expérience, saisit enfin que

1. Ce texte et d'autres témoignages de Luther sur sa crise au couvent se trouvent dans H. STROHL, **Luther jusqu'en 1520**, Paris, P.U.F., 1962, pp. 52 sv.

sa faute n'avait pas consisté à ne pas parvenir à une sainteté suffisante, mais bien à vouloir se sanctifier par lui-même.

se libérer de platon et d'aristote

Au début de ce siècle, le père Denifle a montré, contre les simplifications des biographies luthériennes de Luther, que tous les théologiens de l'époque affirmaient la primauté de la grâce [2]. Ce n'est pas contestable. Il n'en demeure pas moins que le même mot n'a pas le même sens lorsqu'il s'insère dans des contextes intellectuels différents. Toute la pensée du Moyen Age, comme l'a montré Paul Vignaux, est conditionnée par des schémas néoplatoniciens : dès le IXe siècle, « *Jean Scot Erigène situe l'homme chrétien dans un schéma cosmique. Tout vient de Dieu, tout doit retourner à lui... Le but de l'homme est la déification... L'homme montera au-dessus de sa propre nature* » [3]. Et c'est la grâce qui lui permet d'engager et de poursuivre ce mouvement d'élévation.

Or l'étude de la Bible conduit Luther à critiquer ce système à la base. Pour lui, le but de l'homme n'est pas de monter vers Dieu par un abandon progressif de sa condition, mais d'accueillir sa grâce ici-bas et d'en vivre par la foi. Dans cette perspective, il aurait été logique qu'il s'attaquât d'abord à l'influence de Platon sur la théologie. S'il s'en prend directement et continûment à Aristote, c'est parce que, depuis saint Thomas d'Aquin, la philosophie aristotélicienne a fait une entrée en force dans la scolastique, et pour longtemps. Luther s'inscrit donc dans la ligne nominaliste en contestant l'effort théologique de type aristotélico-thomiste qui tend à montrer la continuité entre la nature et la grâce : pour lui, la grâce n'est justement pas dans la nature des choses, elle n'est que l'acte libre, inattendu, déroutant, de Dieu qui sauve librement. Jusqu'ici en accord avec le nominalisme, Luther lui reproche de n'avoir pas vu que la grâce est déjà en elle-même le jugement qui sanctionne sévèrement et qui, en même temps, par la mort du Christ, libère et rend juste. En langage bultmanien, nous dirions que la grâce reçue dans la foi est une nouvelle manière de se comprendre soi-même. On peut voir la source du malentendu séculaire sur la grâce dans le fossé qui sépare deux compréhensions qui relèvent de systèmes difficilement conciliables :

2. H. DENIFLE, **Luther et le luthéranisme,** 4 tomes, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1911-1913 (traduit de l'allemand par J. Paquier).
3. P. VIGNAUX, **La pensée au Moyen Age,** Paris, Ed. Armand Colin, 1948, p. 16. Ce schéma de « sortie de Dieu - retour à Dieu » commande également le plan de la **Somme théologique** de Thomas d'Aquin.

toute une tradition veut la concevoir comme un en-soi, quelque chose qu'il est possible de définir et d'analyser, tandis que pour Luther elle est essentiellement une relation, celle d'un Dieu toujours libre qui cherche à retrouver le contact avec un être humain qui s'est détourné de lui ou veut prendre sa place. C'est dans ce contexte que se situe la découverte de la liberté.

en quel sens la liberté est serve

En 1517, Luther tente de se faire comprendre en rédigeant des thèses, selon l'usage universitaire du temps, destinées à être publiquement discutées. Dans les 97 thèses contre la scolastique, il affirme avec force l'impossibilité pour l'homme pécheur de faire le bien. Le style en est volontairement provoquant : « *L'homme ne peut vouloir et faire que le mal* » (thèse 4), « *La volonté n'est donc pas libre, mais captive* » (thèse 5). Il ne prétend pas que, comme le soutiennent les manichéens, la nature humaine soit, comme telle, mauvaise, mais elle est viciée (thèse 9) [4]. Deux ans plus tard, lorsqu'à la suite de l'avertissement du pape, il comparaît à Heidelberg devant son Ordre, il rédige à nouveau des thèses : « *Le libre arbitre après la chute n'est plus qu'un nom* » (thèse 13) et « *L'amour de Dieu ne trouve rien d'aimable en nous, mais il le crée* ». Quant à l'amour qu'on peut trouver chez l'homme pécheur, « *il est uniquement motivé par ce qui lui plaît* » (thèse 28) [5]. Si l'homme aime Dieu, « *il ne peut, par nature, que l'aimer égoïstement* » (thèse 21) : cette proposition s'oppose directement à l'enseignement scolastique, et en particulier à la doctrine thomiste selon laquelle l'amour naturel que l'on se porte à soi-même est la condition de possibilité de tout amour orienté vers autrui et aussi vers Dieu, la grâce inscrivant son dynamisme proprement surnaturel, gratuitement accordé, dans le mouvement même de nos tendances et de notre désir.

En bon thomiste, le cardinal Cajetan reprochera donc à Luther une appréciation trop pessimiste de la nature humaine, mais il ne pense pas qu'il faille l'excommunier. Ensuite, lorsque la rupture sera consommée, Erasme, poussé par ses amis catholiques, contestera les positions luthériennes dans un traité qu'il intitule *Du libre arbitre* [6]. Il part du principe que Luther dénie toute forme de liberté à l'homme, qu'il le voue au plus impla-

4. M. LUTHER, **Œuvres,** Genève, Ed. Labor et Fides, t. 1, pp. 96 sv.
5. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** pp. 124 sv.
6. ERASME, **Essai sur le libre arbitre,** Paris, Alger, P.U.F., Ed. Robert et René Chaix, 1945 (traduit et présenté par P. Mesnard).

cable des déterminismes. On peut se demander s'il était tout à fait sincère, car il savait bien que son adversaire n'a jamais soutenu que l'homme n'était qu'un jouet manipulé par Dieu. Il faut cependant reconnaître que Luther, dans sa passion pour montrer que tout bien ne vient que de Dieu, est allé loin dans la négation de la liberté humaine.

Comme tout lecteur de la Bible, il se heurte au problème de la toute-puissance de Dieu, face à des êtres rationnels créés libres. Il conserve une conception traditionnelle de la volonté de Dieu, comme Erasme d'ailleurs : elle est « *immuable, éternelle et infaillible* »[7]. L'Ancien Testament raconte pourtant l'histoire mouvementée de l'Alliance entre Dieu et son peuple, où il arrive que Moïse ait raison contre Yahvé qui doit l'admettre (Ex 32, 14). Tandis que Luther, dans ses sermons, n'a pas de peine à entrer dans cette manière de voir les relations du Créateur et des créatures, du Père et de ses enfants, il confond, dans son traité *Du serf arbitre* et ailleurs, la fidélité et la prescience : « *Si tu mets en doute la prescience de Dieu... comment pourras-tu croire à ses promesses et fonder en elles ta confiance ? Il faut être certain qu'il peut et veut réaliser ses promesses* »[8]. Sur ce point, saint Thomas nous semble avoir raison de distinguer la réalisation effective du projet divin et la prévision de tous les éléments qui doivent y concourir.

le vouloir propre opposé au libre vouloir

Dans ce même traité, Luther reconnaît, lui aussi, que les hommes jouissent d'une certaine liberté. C'est même une chose qui lui paraît aller de soi et il lance cette boutade à Erasme : « *Comme dit le proverbe, Dieu n'a pas créé le ciel pour les oies* »[9], ajoutant que les hommes sont tout à fait capables, par exemple, de gérer leurs affaires « librement ». Mais pour lui la question n'est pas là. Il s'agit de savoir quelle attitude il faut prendre *devant Dieu.* Chacun va-t-il revendiquer sa liberté et son mérite ? S'il le fait, ce ne peut être que pour se glorifier. Qu'Erasme, pour rester fidèle à Paul et à la tradition de l'Eglise, insiste très fortement sur la primauté et la nécessité absolues de la grâce, Luther lui rétorque que la revendication finale du libre arbitre, si minime soit-elle (mais comment pourrait-elle l'être, dès lors qu'elle est posée ?), n'est rien d'autre qu'une échappatoire que l'homme se réserve pour affirmer son mérite et, en fin de

7. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, t. 5, p. 34.
8. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, p. 37.
9. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, p. 54.

compte, faire son salut par lui-même. Toute forme de semi-pélagianisme est déjà du pélagianisme[10].

« C'est une affirmation beaucoup trop grandiose que celle de " libre arbitre " ; et quand le peuple l'entend, il se figure (conformément au sens du mot) que cela désigne une force capable de se tourner librement vers le bien ou vers le mal et que rien ne peut arrêter ou assujettir. Si ces gens savaient... que cette expression désigne une toute petite étincelle, inefficace..., ils nous lapideraient comme séducteurs »[11]. Ce texte nous paraît important parce que non seulement Luther renonce aux subtilités scolastiques pour en venir directement à l'essentiel, mais il dit encore pourquoi il le fait : il discerne une tendance élitiste, bien sûr chez Erasme où elle est évidente, et aussi dans toutes les théologies du « libre arbitre ». Ici Luther est, une fois de plus, tributaire de Paul qui reproche aux juifs pieux de se considérer comme une élite. Le désir le plus profond de l'être humain, celui qui est dénoncé dans l'Ecriture comme le péché essentiel, c'est justement cette volonté de devenir Dieu, en l'imaginant, ainsi que le suggère le serpent, comme un maître qui se satisfait de sa grandeur et ne suit que sa fantaisie. Dans son explication du *Notre Père,* Luther écrit : *« On dit aussi : Voyez, Dieu nous a pourtant donné un libre vouloir ! Réponse : Oui, certes, il t'a donné un libre vouloir. Mais pourquoi veux-tu le muer en un vouloir qui te soit propre et ne le laisses-tu pas demeurer libre ?... Le propre vouloir vient du diable et d'Adam ; leur libre vouloir qu'ils ont reçu de Dieu, ils se le sont approprié eux-mêmes ; car un vouloir est libre qui ne veut rien en propre, mais regarde uniquement à la volonté de Dieu, par quoi, dès lors aussi, il demeure libre parce qu'il n'est attaché et fixé nulle part »*[12].

10. Le pélagianisme est la doctrine du moine Pélage (né vers 360 en Grande-Bretagne, fixé à Rome, puis en Orient où il mourut vers 420). Il soutient que la nature humaine a été créée par Dieu telle qu'elle est maintenant et qu'elle n'a donc subi aucune blessure du fait du péché originel ; la grâce équivaut pour lui aux dons naturels reçus de la création. Il insiste donc avant tout sur le pouvoir de la volonté, sur l'effort personnel pour atteindre le salut. Le semi-pélagianisme donne plus de place à la grâce de Dieu pour sauver l'homme. L'hérésie de Pélage a été condamnée au concile d'Ephèse en 431.
11. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** p. 55.
12. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** t. 1, p. 173. Cette explication rappelle fortement tout un courant mystique pour lequel le vouloir, quand il est « propre », ne peut venir que du diable, tandis que, plus il est fixé en Dieu, plus il est « libre ». S'il y eut de l'anarchie chez Luther, ce n'est certainement pas au sens de « ni Dieu ni maître ».

Pour caractériser le conflit entre Erasme et Luther, Lucien Febvre propose de substituer à l'alternative « libre arbitre - serf arbitre » celle de « religion naturelle - religion surnaturelle » [13]. Ces deux derniers termes pourraient sans doute se justifier dans la perspective thomiste qu'Erasme défend dans son traité, mais ils ne conviennent pas pour définir la position luthérienne qui conçoit la liberté dans un contexte totalement différent. Dans le premier cas, le fait que l'homme exerce sa liberté est interprété à l'intérieur d'un système où nature et surnature sont organiquement articulées : en aimant Dieu, il ne prend pas le contre-pied de la pente naturelle de son désir, pas plus qu'en s'aimant lui-même, il ne s'oppose nécessairement à l'amour de Dieu. Dans l'autre contexte, le message de l'Evangile est entendu comme radicalement neuf : l'homme reconnaît à cette lumière que son désir profond n'est en réalité qu'une forme grossière ou raffinée d'égocentrisme, que sa vision du monde ne peut être que partiale, et, écoutant l'interpellation du Christ, il se laisse réorienter et transformer par elle. Dans ce retournement effectué à partir d'une rupture, il n'y a pas place pour la conjonction d'un libre arbitre avec la grâce.

liberté perdue et retrouvée

Dans son traité *De la liberté chrétienne,* Luther pose au départ deux affirmations :

« *Le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, il n'est assujetti à personne.*

L'homme chrétien est, en toutes choses, le plus serviable des serviteurs ; il s'assujettit à tous ».

Il s'inspire encore de Paul dans cet énoncé : « *Libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous.* » (1 Co 9, 19).

L'explication de la première proposition peut étonner : elle distingue en l'homme une nature spirituelle et une nature corporelle. Sommes-nous en plein dualisme ? La liberté ne concernerait-elle que la vie de l'âme ? Et pourtant, selon la seconde proposition, elle doit se traduire dans une attitude de service vis-à-vis des autres. En fait, comme la suite du traité le prouvera, Luther veut montrer que la liberté est avant tout intérieure, en ce sens qu'elle n'est ni l'effet du monde extérieur sur nous, ni le résultat de nos efforts ou des habitudes que nous aurions prises (cette flèche vise directement Aristote).

13. L. FEBVRE, **Un destin : Martin Luther,** Paris, P.U.F., 1945, p. 181.

La liberté telle qu'il la conçoit, nous l'avons perdue entièrement, et nul ne peut nous la rendre que Dieu lui-même, à condition que nous accueillions par la foi la parole libératrice du Christ : « *Il est manifeste que l'homme intérieur ne saurait jamais être justifié, affranchi ni sauvé par une œuvre ou une entreprise extérieure ; aucune œuvre ne pénètre vraiment jusqu'à lui... Inversement, seules son impiété et l'incrédulité de son cœur font de lui un esclave du péché* »[14]. Le croyant est libéré de sa convoitise, de son désir d'auto-affirmation, du souci de faire son salut, de la crainte. Sûr de la bonté et de l'appui de Dieu, il jette sur tout homme et sur toute situation un regard libre : c'est en ce sens qu'il est maître de toutes choses et n'est assujetti à personne. Il ne s'agit nullement de quelque forme de quiétisme, mais de la priorité de l'être sur le faire : comme « *un bon arbre porte de bons fruits* », l'homme intérieur libéré par Dieu se montre libre par rapport à toutes les réalités du monde.

Fort de cette liberté retrouvée, il n'a pas besoin de dominer les autres, ni de triompher ni d'être adulé pour s'affirmer. Sa joie, au contraire, est de servir, à l'image de son Maître : « *L'homme intérieur... recréé à l'image de Dieu par la foi, est dans la joie et le bonheur à cause du Christ en qui tant de biens lui sont acquis qu'une seule chose lui reste à faire : servir Dieu joyeusement, gratuitement, dans la liberté et dans l'amour* »[15]. Par la suite, Luther développera comment l'amour de Dieu se réalise spontanément dans l'amour du prochain, sans qu'intervienne à aucun moment le calcul plus ou moins avoué d'acquérir des mérites. Si je me sens vraiment libre parce que le Christ a donné sa vie pour moi et si je le crois quand il me dit : « *Ma grâce te suffit* » (2 Co 12, 9), alors j'aime mon frère simplement parce que l'amour du Christ est en moi et je peux, par la grâce, être pour lui ce que le Christ a été pour moi[16].

II

pratique de la liberté chrétienne

Peut-on dire que la vie de Luther a correspondu à son enseignement ? Erasme se moque de la suffisance de cet homme qui prétend avoir raison contre les Pères, les conciles et les papes. Il est vrai qu'il ne pouvait mener un tel combat sans quelque outrance verbale. Pour s'expliquer, il faut bien se justifier. Paul lui-même en a su quelque chose !

14. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, t. 2, p. 278.
15. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, t. 2, p. 289.
16. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, t. 2, p. 296.

la parole de dieu contre l'institution religieuse

Ce qu'il faut voir, dans le cas de Luther, c'est qu'il n'a jamais prétendu défendre un point de vue personnel. Il a inlassablement demandé qu'on le convainque par l'Ecriture. Erasme, qui a essayé, n'y est pas parvenu [17]. Eck à Leipzig, puis ses juges à Rome lui ont toujours opposé des arguments d'autorité : ainsi présentée, l'autorité lui est apparue purement humaine et contraire à l'Evangile. C'est alors seulement (car il était d'un naturel soumis) qu'il a douté du bon droit de la hiérarchie. Eck lui a fait découvrir qu'il devenait « wiclifiste » sans le savoir [18]. L'étrange épître à Léon X, dédicace du traité *De la liberté chrétienne,* doit, nous semble-t-il, être lue comme le dernier appel, le dernier cri de celui qui, menacé d'excommunication, aurait voulu rester au sein de l'Eglise romaine.

Fidèle à son interprétation de l'Ecriture par l'Ecriture, il a lu et proclamé la parole du Christ de telle sorte que, dès le début, il risquait de détruire ce qui lui apparut ensuite comme « le nouveau temple ». Ainsi, dans ses thèses contre les indulgences, quand Luther affirme en 1517 : « *En disant "Faites pénitence", notre Seigneur Jésus-Christ a voulu que la vie entière des fidèles fût une pénitence* », il fait allusion à l'appel « *Convertissez-vous* » qui, dans les évangiles, marque le début du ministère de Jésus. La grâce de l'Evangile n'est donc pas un moment d'indulgence. On ne peut même pas dire que Dieu soit indulgent, puisqu'il dénonce et condamne le mal sans faiblesse. Mais le temps vient, annoncé par Jésus, où il va faire grâce. Le pape ne saurait donc se montrer indulgent là où le Christ ne l'a pas été. A fortiori, ne saurait-il en tirer des bénéfices ! Après avoir longuement dénoncé les pratiques de l'Eglise, Luther conclut : « *Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre le Christ, leur chef, à travers les peines, la mort et l'enfer, et entrer au ciel par beaucoup de tribulations plutôt que de se reposer sur une fausse paix* » (thèses 94, 95) [19].

17. Luther a toujours eu le sentiment qu'Erasme n'était pas profondément attaché à l'Evangile, qu'il restait catholique par crainte des difficultés qu'entraînerait pour lui une rupture. Tout en admirant son travail et son talent, il le soupçonnait de rechercher surtout sa propre liberté. De fait, devenu moine et prêtre, Erasme avait su obtenir la dispense de ses vœux et de l'obligation de dire la messe. S'il a refusé le chapeau de cardinal vers la fin de sa vie, ce fut encore, sans doute, pour préserver sa liberté.

18. John Wyclif ou Wyclef (1320-1384). Les positions de ce théologien anglais sur l'Ecriture comme règle exclusive de la foi, sur les limites du pouvoir pontifical et clérical dans la chrétienté, sur la présence du Christ dans l'eucharistie ne sont pas sans rappeler celles qu'adoptera Luther un siècle et demi plus tard, sans qu'il y ait d'ailleurs une influence directe de l'un sur l'autre.

19. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** t. 1, pp. 106 sv.

L'attaque allait loin, si loin que les défenseurs de l'Eglise ont perçu que, derrière cette nouvelle conception de la foi et de la liberté, du péché et de la grâce, se dressait une menace pour l'institution elle-même. On pourrait aujourd'hui aller plus loin encore, en relevant que, sans en avoir l'air, Luther attaquait la religion en sa racine même, dans la mesure où elle peut se définir comme l'entreprise qui permet à l'homme d'assurer son salut. En voulant se libérer, et avec lui ses contemporains, d'une religion sacrificielle (selon laquelle chacun obtient le salut en multipliant les sacrifices « méritoires » ou en multipliant les effets du sacrifice de Jésus par des messes innombrables), Luther se mettait sur le chemin qui le conduirait à se libérer de l'institution qui maintenait cette religion et qui se maintenait en partie par elle.

face aux pouvoirs politiques

Qu'en a-t-il été de sa liberté par rapport aux autorités civiles ? En allant à la diète de Worms, Luther sait qu'il a beaucoup de partisans, surtout parmi les étudiants et les jeunes, mais il sera seul devant l'empereur et les représentants des princes et des évêques et il n'ignore pas quel fut le sort de Jean Huss, malgré les sauf-conduits. « *Je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide* » veut dire : je ne puis, pour sauver ma vie, déclarer que je cesse de croire ce que j'ai compris et proclamé.

Ce qui est moins connu, c'est son attitude en face du prince de Saxe, son protecteur qui l'a caché dans la forteresse de la Wartburg. Luther avait décidé de rejoindre Wittenberg pour calmer l'ardeur réformatrice de ses amis. Il écrit alors au prince pour lui annoncer qu'il lui désobéira : « *J'écris à Votre Grâce afin qu'elle sache que je viens à Wittenberg avec une bien plus haute protection que celle du prince électeur. Je n'ai d'ailleurs pas l'intention de solliciter la protection de Votre Grâce. Je voudrais même protéger Votre Grâce plus qu'elle ne pourrait me protéger. De plus, si je savais que Votre Grâce peut et veut me protéger, je ne reviendrais pas à Wittenberg. En cette affaire, le glaive ne peut rien ; Dieu seul doit agir sans l'intervention des hommes. C'est pourquoi celui qui croit le plus est aussi celui qui protégera le mieux. Et comme je sens que Votre Grâce est encore faible dans la foi, je ne saurais voir en elle la personne qui pourrait me sauver* » [20].

Arrivant à Wittenberg, Luther a prêché tous les jours, prenant comme leitmotiv : ce n'est pas à nous de réformer l'Eglise en disant la

20. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.**, t. 8, p. 86.

messe en allemand, en enlevant les statues, en donnant la communion sous les deux espèces. Il faut d'abord nous convertir à l'Evangile et c'est la parole de Dieu elle-même qui accomplira son œuvre.

Le père de la Réforme s'est opposé avec vigueur à ces réformateurs pressés et brouillons, à ces « illuminés », comme il les appelait, qui, non contents de vouloir tout changer, appelaient le peuple à la révolte en annonçant la venue prochaine du Royaume de Dieu. Mais aussi, dans une longue épître, il exhorte les princes à être justes : « *Avant tout, c'est à vous, princes et seigneurs... et à vous, évêques aveugles... et à personne d'autre que nous devons ces malheurs et cette révolte. Vous ne faites que pressurer et lever des impôts pour satisfaire votre soif de faste et votre orgueil, jusqu'à ce que le malheureux homme du peuple ne puisse plus le supporter* » [21].

la séparation du temporel et du spirituel

L'appel ne sera pas entendu. Il vient d'ailleurs trop tard. Et c'est alors que Luther, faisant ce qui reste pour nous injustifiable, écrit aux princes pour soutenir que leur combat contre les paysans est juste, parce que ceux-ci se conduisent en pillards et en séditieux, égarés par « l'archidiable de Mülhausen » (Thomas Münzer en l'occurrence) : « *Ces temps sont tellement étranges maintenant qu'un prince peut, en répandant le sang, gagner le ciel mieux que d'autres en priant* » [22].

Dans la logique de la discontinuité instaurée entre la nature et la grâce, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, les domaines temporel et spirituel sont conçus comme nettement séparés, de telle sorte que, pour Luther, une bonne politique ne peut aucunement acheminer le monde vers le Royaume de Dieu. Du moment que les hommes sont pécheurs, il leur faut une autorité à laquelle Jésus et Paul leur demandent de se soumettre (Mt 22, 21 et Rm 13, 1-2 seront sans cesse invoqués en ce sens). Il revient donc à la responsabilité du prince chrétien de faire respecter l'ordre, la paix, les dix commandements. Il peut, pour ce faire, user du glaive si c'est nécessaire. Mais la vie intérieure de chacun ne relève pas de son domaine et ne peut jamais tomber en son pouvoir. Dans les relations interpersonnelles de la communauté chrétienne, ne doivent jouer que les effets de la grâce qui sont décrits par le Sermon sur la montagne.

21. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** t. 4, p. 150.
22. M. LUTHER, **Œuvres, op. cit.,** t. 4, p .179.

Luther était tellement persuadé que l'Eglise ne surgit que de la parole et des sacrements qu'il s'est toujours méfié de toute nouvelle organisation inventée par les hommes. Rédiger un texte juridique pour réformer l'Eglise lui apparaissait comme une intervention humaine qui ne pouvait qu'entraver la libre action de la Parole de Dieu [23]. De fait, il a laissé l'Eglise au pouvoir des princes. Il faut remarquer que ceux-ci n'en ont pas plus abusé que d'autres et aussi qu'ils ont eu des sujets soumis la plupart du temps. Trop soumis même, si l'on se souvient d'un passé récent qui ne doit cependant pas faire oublier qu'en face des « chrétiens allemands » se dressa l'Eglise confessante [24].

□□□

Liberté : la possédons-nous par nature ? Pouvons-nous l'acquérir par la raison, par la religion ou par les deux à la fois ? Luther s'est-il trompé en redisant inlassablement que seul l'Evangile va jusqu'aux racines de la liberté de l'homme concret ? Disserter de la liberté dans ses conditions abstraites, selon les multiples « hypothèses d'école » qui avaient fait les beaux jours de la théologie scolastique, ne l'a jamais intéressé. A ses yeux, la vérité n'a de sens que saisie existentiellement et c'est pourquoi la seule réalité qui doit être prise en compte pour comprendre ce que signifie la liberté chrétienne, s'énoncera toujours ainsi : nous sommes et nous restons, en marche vers le Royaume, des pécheurs à qui Dieu fait grâce librement.

guy wagner

23. En 1524, un Français d'Avignon, François Lambert, avait rédigé pour le margrave de Hesse une ordonnance qui prévoyait une réorganisation ecclésiastique. Luther déconseilla fermement de l'appliquer, de sorte qu'elle ne le fut pas.
24. Voir à ce sujet, G. CASALIS, **Luther et l'Eglise confessante** (Maîtres spirituels 28), Paris, Ed. du Seuil, 1962.

comment luther devint luther

La question n'a pas fini de se poser : comment est sortie de cet homme une force qui bouleversa l'histoire du christianisme à partir du XVIe siècle ? Il serait tout aussi erroné de vouloir à tout prix réduire l'explosion luthérienne aux données d'un drame personnel que de l'en détacher entièrement. C'est pourquoi seront d'abord rappelés les moments significatifs de la crise spirituelle qui conduisit Luther jusqu'à cette révélation qui apaisa son angoisse : seule la foi qui fait exister en nous le Christ et nous attribue sa justice peut nous sauver, tandis que nos œuvres ne sont que péchés. A partir de là, sa doctrine, qu'il n'élabora jamais en une théologie systématique, s'est construite sur la redécouverte capitale de la Parole de Dieu comme principe unique de la vérité ; elle a remis en valeur des éléments profondément chrétiens en s'opposant aux pratiques religieuses et à la scolastique du Moyen Age finissant. En raison de ses accentuations unilatérales, elle n'est cependant pas parvenue à rendre compte de la totalité de la foi de l'Eglise en sa continuité séculaire. D'un point de vue catholique, une autre évaluation s'impose quant au rôle de la tradition, aux effets positifs de la grâce sur les personnes et sur les communautés et quant aux valeurs naturelles et à la création. En devenant le Réformateur, Luther a pris la tête d'un immense mouvement religieux et, du même coup, son drame est devenu celui de toute la chrétienté.

Luther a eu naguère une très mauvaise presse chez les catholiques. Sans doute l'a-t-il encore chez plusieurs, qui n'ont jamais fait l'effort de le connaître. C'était le cas déjà de son vivant. Il raconte lui-même qu'un envoyé de notre François Ier, venu à Wittenberg en 1531, se faisait l'écho des sentiments du roi : il était convaincu qu'il n'y avait, chez les disciples de Luther, ni église, ni magistrature, ni mariage, mais qu'on y vivait n'importe comment, à la manière des bêtes... [1] Mais a priori, ce ne peut être dans de telles conditions que Luther a inauguré le grand mouvement religieux qui, jusqu'à présent, a spirituellement nourri des millions de chrétiens.

Après la levée réformatrice de 1520, il avait suscité une grande espérance de rénovation. Revenant de sa comparution devant l'empereur, à Worms,

1. Préface aux Articles de Smalkalde, 1537.

il avait été enlevé par ses amis simulant une attaque, fin avril 1521, et mis secrètement en sécurité à la Wartburg. Le bruit s'était répandu qu'il avait été traîtreusement assailli et probablement tué. Voici ce qu'écrivait alors Albert Dürer dans son journal de voyage : « *Il a été trahi, lui, l'homme pieux éclairé par l'Esprit Saint et qui suivait le Christ et la vraie foi chrétienne. Vit-il encore ou l'ont-ils tué, je ne sais, mais il a souffert cela pour la cause de la vérité chrétienne et pour avoir condamné la papauté non chrétienne. Ah ! Dieu du ciel, ayez pitié de nous ! Seigneur Jésus-Christ, prie pour ton peuple, sauve-nous à temps, garde-nous dans la vraie et droite foi chrétienne...* »

Sur plus de deux grandes pages d'imprimerie, alternent ainsi les prières à Dieu, les lamentations sur Luther disparu, les imprécations contre la papauté, les adjurations inquiètes adressées à Erasme de reprendre l'œuvre de rénovation évangélique désormais privée de celui en qui tous les espoirs s'étaient incarnés. Il faut dire que la levée de Luther avait éveillé en Allemagne un énorme mouvement antiromain. Le nonce Aléandre se rendant à la diète de Worms écrivait, le 8 février 1521 : « *Neuf personnes sur dix crient "Luther", et le dixième : "Mort à la Cour de Rome" ! Et tous : "Concile ! Concile !" et ils veulent l'avoir en Allemagne...* ». Contarini, ambassadeur de Venise, donnait le même témoignage le 25 avril.

Nous avons, quant à nous, des questions critiques à adresser à Luther et à la Communion issue de lui. Nous en avons personnellement formulé dans *Vraie et fausse Réforme.* Mais il faut d'abord essayer de comprendre. Ces pages voudraient aider quelques frères et sœurs à le faire.

I

naissance d'un réformateur

Qui était cet homme? D'où venaient la puissance explosive et, tout à la fois, la valeur ou la force chrétienne de son message ? Quel était ce message ? Sans prétendre réduire la doctrine de Luther, dont il dira assez qu'elle sort de la Parole de Dieu, à son drame personnel, il est juste, il est probablement indispensable de voir comment elle s'y rattache. C'est ce qu'ont fait, du reste, nombre de luthérologues reconnus tels que K. Holl, Werner, W. Elert, E. Seeberg.

la lutte pour le salut

Nous sommes assez bien informés sur ce drame, et par Luther lui-même. On a discuté, on discute encore l'exactitude des indications qu'il a données dans la Préface autobiographique rédigée pour l'édition de ses œuvres en 1545. Il semble en effet vouloir situer après 1519 sa découverte du sens de « la justice de Dieu » dont parle Rm 1, 17 ; or, des textes antérieurs à 1519 nous renseignent sur le drame spirituel vécu par Luther et sur la découverte qui l'en a libéré, qu'il faut situer en 1513 ou début 1514. Il a lui-même dramatisé et majoré ce drame dans bien des témoignages ultérieurs, par exemple, abondamment dans le commentaire des *Galates* de 1531 ; mais ces témoignages ne font qu'amplifier les plus anciens. En toute hypothèse, ils appartiennent à l'image que Luther nous a laissée de son itinéraire.

Il a pris très au sérieux la question de son salut, d'autant plus que sa formation d'enfance lui avait présenté Dieu et le Christ comme juges sévères. Venu à la vie religieuse sur une expérience d'angoisse et contre l'avis de son père, il y chercha une assurance de salut dans un surcroît de prière, de jeûnes, de mortification. Il disait souvent, par la suite, qu'il avait pris la chose très au sérieux (« *ego serio rem agebam* ») et qu'il avait été un moine très observant, au point de mettre sa santé en danger. Un ancien confrère donnait, en 1543, un témoignage concordant. Avec les années, Luther avait été chargé de plusieurs offices et raconte qu'il n'avait plus le temps de prier son bréviaire... A quoi s'ajoutaient les inévitables faiblesses ou tentations (il ne faut pas tant penser à celles de la chair, Luther était chaste, qu'à celles du désespoir, de la peur d'être damné). Il s'épuisait sans trouver la paix. Plus il se violentait, moins il y parvenait : « *sed quo magis sudabam, hoc minus tranquillitatis et pacis sentiebam* » (plus je faisais d'efforts, moins je ressentais de tranquillité et de paix).

Le jeune moine a pourtant reçu l'aide de son supérieur, Staupitz, « *par lequel, d'abord, la lumière de l'Evangile a commencé de percer mes ténèbres* » (Lettre du 11 septembre 1523). Il a lu les « docteurs de la conscience », ceux qui enseignent l'abandon, dans une pauvreté totale, à la miséricorde de Dieu : saint Bernard, saint Bonaventure, Tauler. Mais Luther sentait très profondément le poids des textes de la liturgie qu'il célébrait. Deux de ces textes alimentaient son angoisse : celui de l'*épître aux Romains* 1, 17, « *Le juste vivra par la foi* », et ceux des *Psaumes* où il est demandé à Dieu : « *Dans ta justice libère-moi* » (Ps 30, 2 [Vg], et 70, 2) ; c'est même à ces paroles qu'il se réfère le plus.

Un problème délicat se pose ici. Luther dit, au sujet de l'un et de l'autre texte, qu'avant lui, tous les Pères (sauf Augustin) et autres écrivains entendaient la justice de Dieu au sens de celle dont Dieu est juste quand il nous juge en rigueur. D'où une effroyable angoisse. Or H. Denifle a rassemblé une série considérable de textes médiévaux sur Rm 1, 17. Sauf deux (Abélard, Pierre de Corbeil), tous ont la même interprétation que Luther découvrira : il s'agit de la justice que Dieu nous donne ou dont il nous crédite par miséricorde. Comment Luther a-t-il pu à ce point projeter sa subjectivité ? On peut risquer l'hypothèse qu'il ne pouvait admettre que ce qu'il avait personnellement senti et découvert.

l'expérience libératrice

Quoi qu'il en soit, l'événement se produisit. On appelle « *Turmerlebnis* » ce que Luther a vécu en un lieu mal identifié (les cabinets, disaient Paquier et Grisar ; la salle de travail chauffée, dit Otto Scheel), à une date dont on discute, mais qu'on doit situer fin 1513 ou en 1514. Luther a compris que « justice de Dieu » signifie, non celle du juge sévère qui rend à chacun son dû selon ses mérites, et qui inflige donc, au pécheur, la condamnation, mais celle dont Dieu nous revêt à ses yeux, dans sa miséricorde. Mieux : c'est la justice *du Christ* qui devient *mienne* par et dans la foi : « *iustitia Dei litteraliter Christus in persona sua, tropologice est fides Christi* »[2]. Cette *fides Christi* a, chez Luther, un sens d'une densité et d'un réalisme qui dépassent ce que nous y verrions d'abord. C'est beaucoup plus que la foi qui s'adresse au Christ, c'est l'implantation et l'existence du Christ en nous par la foi. Il faut, mais *il suffit* pour cela que je croie que le Christ est *mon* Sauveur, qu'il m'applique *à moi* le mérite absolu de sa Passion[3].

C'est alors que se produit « l'admirable et merveilleux échange » (*der frœhliche Wechsel*) en vertu duquel, par la remise absolue de moi-même par la foi, mon péché devient celui du Christ, car il s'en est chargé à la Croix, et la justice du Christ devient mienne. Elle coexiste cependant,

2. *« La justice de Dieu, c'est, au sens littéral, le Christ en personne ; au sens moral, c'est la foi en Christ».* Ce thème revient fréquemment dans les **Operationes in Psalmos.**

3. Luther introduisait ainsi une conception nouvelle de la foi, la conception vraiment réformatrice de la foi spéciale. Cf. Paul HACKER, **Das Ich im Glauben bei Martin Luther,** Graz, Styria Verlag, 1966. D'après Melanchton, dans sa Préface au t. II des œuvres de Luther, 1546, cette idée de la foi personnelle ou spéciale aurait été donnée à Luther par un confrère du couvent d'Erfurt, donc entre 1504 et 1508, et aussi par le sermon de saint Bernard sur l'Annonciation.

tant que je vis dans la chair, avec *mon* péché, de telle sorte qu'on doit la dire *extranea*, étrangère, me venant d'ailleurs, et l'homme est toujours, ici-bas, « *simul iustus et peccator* », simultanément juste et pécheur.

C'est ainsi que Martin Luther a retrouvé la paix, dans une assurance absolue d'être sauvé, au plan de son âme profonde. Restait cependant cette angoisse liée à son tempérament, il dira à la chair, dont témoignent une certaine appréhension de sa mort et des crises de dépression : on en a dénombré douze, et la description de celle de 1527 par Justus Jonas et Bugenhagen est très impressionnante. Mais l'issue est trouvée à ce désespoir qui lui vient du sentiment d'être impuissant à se situer valablement devant Dieu et d'être ainsi voué à la damnation. Que faut-il faire ?

Il l'exprime dans un texte remarquable, une lettre du 8 avril 1516 à son ami Spenlein : « *Donc, mon doux frère, apprends le Christ, et le Christ crucifié, apprends à lui chanter et, désespérant de toi, à lui dire : toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice, et moi je suis ton péché ; tu as pris ce qui est mien et m'as donné ce qui est tien ; tu as assumé ce que tu n'étais pas et m'as donné ce que je n'étais pas. Prends garde de ne jamais aspirer à une pureté telle que tu ne voudrais plus te considérer comme pécheur, ou plutôt l'être. Car le Christ n'habite que dans des pécheurs. Il n'est descendu du ciel, où il habitait des justes, que pour habiter des pécheurs* (...) *Ainsi c'est en lui seul et par un désespoir plein de confiance de toi-même et de tes œuvres que tu trouveras la paix* (per fiducialem desperationem tui et operum tuorum). *Apprends de lui que, comme il t'a pris et a fait siens tes péchés, il a aussi fait tienne sa justice...* »[4].

Restons encore dans le domaine de l'attitude spirituelle si magnifiquement décrite, sans discuter ici la théologie élaborée par Luther. Voici un passage du commentaire sur l'*épître aux Romains* 3, 7 : « *Seule est cherchée la brebis qui était perdue, seul est libéré le captif, seul le pauvre est enrichi, seul est conforté l'infirme, seul est exalté l'humilié, rempli ce qui était vide, construit ce qui ne l'était pas... Il est donc impossible que l'homme nanti de sa propre justice se voie remplir de la justice de Dieu, qui comble seulement ceux qui ont faim et soif. L'homme rassasié de sa vérité et de sa justice propre n'est pas capable de la vérité et de la justice de Dieu, que seuls le vide et l'informe peuvent recevoir. Disons donc à Dieu : ô que volontiers nous serons vides pour que toi, tu sois plein en*

4. M. LUTHER, **Briefwechsel,** Kritische Gesamtausgabe, Weimar, t. 1, pp. 35-36 (édition citée sous le sigle W.A.).

nous! faibles, pour que ta force habite en moi! pécheurs, pour que tu sois justifié en moi! insensé, pour que tu sois ma sagesse! injuste, pour que tu sois ma justice! »[5].

Tel est le sens du trop fameux « *Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo* » (Pèche tant que tu veux, simplement crois plus fort encore) de la lettre du 1er août 1521 à Melanchton : où il ne faut pas lire une invitation à pécher, mais une invitation à la foi. Mais, bien entendu, cette foi reste ce qui, en nous, par un acte de Dieu en nous, reçoit sa Parole.

II

la compréhension luthérienne de la foi

Si nous envisageons l'apport positif de Luther, nous le découvrons dans ses intuitions spirituelles, issues de l'expérience dramatique qu'il fit comme jeune religieux. Il les a ensuite systématisées dans une doctrine, d'ailleurs sans qu'il ait guère eu le souci d'en proposer un exposé organisé et complet, du genre de celui que Calvin réalisera très tôt dans son *Institution chrétienne.* Comme il n'est évidemment pas possible de donner ici une vue exhaustive de cette théologie, nous indiquerons quelques principes qui nous paraissent la commander.

autorité de la parole de dieu

Luther oppose radicalement ce que l'individu est ou ce qu'il peut faire « *coram hominibus* », devant les hommes, dans le cadre de ce monde, et ce qu'il est ou peut faire « *coram Deo* », devant Dieu, dans l'ordre du salut ou de la relation à Dieu. Dans cette représentation, les deux domaines n'ont aucune correspondance. L'un est celui de la philosophie, de la politique. On y définit la justice : rendre à chacun son dû. L'autre est celui de la théologie : la justice y est uniquement ce que *Dieu* opère en nous, pur « *opus Dei* ».

Cette perception fondamentale est à la source de la théorie des « deux Règnes », sur laquelle il paraît encore aujourd'hui, chaque année, quelque thèse ou quelques articles : nous en avons lu plusieurs et noté davantage encore. On a soutenu que cette théorie avait contribué à rendre les Allemands plus dociles au pouvoir politique, ce dont aurait profité un Hitler. N'oublions pas pour autant que cette même Allemagne a vu naître

5. **Römerbrief,** Leipzig, Ed. J. Ficker, 1930, t. 2 p. 59 (W.A., 56, p. 218).

aussi l'Eglise confessante dès 1933. Pour en revenir au plan doctrinal, il est indéniable que s'instaure par là une coupure entre philosophie et théologie, œuvre terrestre et salut, sauf que Luther reconnaît des « ordres » voulus par Dieu pour structurer la vie temporelle. Devant Dieu, nous ne pouvons rien. Prétendre pouvoir quelque chose serait la plus mortelle des erreurs, puisque ce serait rendre vaine la Passion, renier le Christ. C'est pourquoi le pape, qui a promulgué les indulgences et qui appuie la scolastique, le monachisme, les mérites, est appelé à juste titre l'Antichrist.

La vérité du « *coram Deo* » tient tout entière dans la foi, qui répond à la Parole. Luther a participé, depuis le début, au courant qui, profitant de l'imprimerie, de l'humanisme, du besoin de vie intérieure et de renouveau ecclésial, restaurait la primauté de la Parole de Dieu. Pour lui, elle est l'acte essentiel de Dieu qui crée le rapport religieux. Innombrables sont les textes où il présente l'Eglise comme « *creatura Verbi* », faite par la Parole ou, aussi bien, par la foi[6]. Dans les sacrements, c'est la foi seule qui est décisive. La papauté, la scolastique avec son Aristote, ont reconnu une autorité à des choses humaines et terrestres en dehors de la Parole, souvent même formellement contre elle. Reçu trois fois par le légat Cajetan, en octobre 1518, Luther oppose sans cesse aux décrétales des papes, seul fondement, pensait-il, des indulgences, des textes d'Ecriture et l'absence de toute mention des indulgences dans la Parole de Dieu. Celle-ci, en tant que vérité absolue, détermine seule les positions du Réformateur.

Par exemple, dans sa polémique avec Œcolampade et Zwingli sur la Cène, c'est le « *Ceci est mon corps* » de la Parole de Dieu qui l'a déterminé d'une façon si forte. La Parole de Dieu est efficace : elle dit, et cela est. Sa lecture, bien qu'elle soit étroitement liée à la lettre, n'est pas fondamentaliste, parce qu'elle est centrée sur la recherche du Christ-ma justice, c'est-à-dire de « l'Evangile ». Là est l'originalité de Luther à l'égard d'autres fervents de l'Ecriture. John Colet et Lefèvre d'Etaples y ont plutôt cherché un aliment pour la vie intérieure, Erasme une vérité exégétique sans grand impact sur l'ensemble du dogme. Luther y a trouvé à la fois ce qu'après lui on appellera le principe formel (la norme de l'Ecriture) et le principe matériel (la justification par la foi) d'une nouvelle dogmatique.

6. « *Substantia ecclesiae est in verbo Dei* » : W. A., 7, p. 721 et 39, I, p. 205. « *Evangelium ecclesiam constituit* » : **Römerbrief, op. cit.**, p. 8, Scholies ; Y. CONGAR, **Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,** Paris, Ed. du Cerf, 2e éd., 1969, pp. 344, 367.

Car c'est jusque là que devait porter la réforme : « *Pour me résumer, je crois tout simplement qu'il est impossible que l'Eglise soit réformée à moins d'arracher à la racine même les canons, les décrétales, la théologie scolastique, la philosophie, la logique tels qu'ils sont actuellement et d'instituer d'autres études* (...), *de rétablir l'étude très pure de la Bible et des Pères* »[7]. On a peine à le croire, mais Luther répète souvent que, dans l'Eglise qu'il avait connue, on avait honte de nommer Jésus ou de citer les prophètes dans les sermons. On prenait pour guide Aristote et des règles figées de composition[8]. Prenant le contre-pied, c'est par une intense prédication à base d'Ecriture que Luther a construit ses communautés.

accords

Nous n'avons pas caché, nous reconnaissons toujours le positif authentiquement chrétien de l'inspiration du réformateur. Sur la justification par la foi, H. Küng a montré la possibilité d'accord avec le concile de Trente, et les commissions mixtes luthéro-catholiques de l'époque contemporaine n'y voient plus un point de rupture. Il reste que la présentation luthérienne ne concorde pas pleinement avec celle du catholicisme d'Occident et d'Orient, même si l'on prend celle-ci indépendamment des précisions de concepts et de vocabulaire que lui avait données la scolastique. Plus nous allons et étudions, plus il nous est évident que c'est *cette* scolastique que Luther a refusée. Sa *Disputatio contra scholasticam theologiam* de septembre 1517 est, à notre avis, plus importante que celle sur les indulgences, qui l'a suivie.

La Réforme est, pour une part décisive, une critique et un refus des traits spécifiques du Moyen Age occidental : théologie sclérosée en scolastique ; envahissement de la religion par les dévotions aux saints, aux reliques[9], et par des pratiques extérieures ; accroissement de la puissance papale avec des implications temporelles et en des formes très séculières ; gonflement du clergé, des ordres religieux... Malheureusement les thèses novatrices de Luther ont été jugées, pour une part, à l'aune de formulations

7. Lettre du 9 mai 1518 à Jodocus Trutfetter : W.A., **Briefw.,** t. 1, p. 170.
8. Cf. par exemple, **Propos de table,** printemps 1537 : W.A., **Tischreden,** t. 2, nº 3580 b.
9. La chapelle du château de Wittenberg possédait, d'après un inventaire de 1509, cinq mille cinq reliques, la plupart de personnages de l'Ancien Testament, de saint Pierre, de Jean-Baptiste, de la Vierge Marie, etc. Cent jours d'indulgences étaient attachés à chaque particule. Et Frédéric le Sage en a encore acquis d'autres après 1509 !

scolastiques, de sorte que, comme l'a remarqué Hubert Jedin, historien incontesté de cette période, telles thèses (par exemple, 5 et 37 sur les indulgences) ont été soumises à une appréciation qui empêcha de reconnaître leurs éléments authentiquement *chrétiens.*

En essayant de rester au niveau de la foi de l'Eglise en sa continuité séculaire, nous voudrions cependant marquer aussi des points de désaccord qui nous paraissent fondamentaux.

désaccords

Le principe « *sola scriptura* » de Luther n'est pas tenable. Du reste, lui-même a souvent cité les Pères. Dieu ne nous a pas donné seulement l'Ecriture, mais la réalité du christianisme, transmise depuis les apôtres. C'est la Tradition que, moins de deux mois après la mort de Luther, le concile de Trente rattachait, sans du reste la voir dans toute son ampleur, à la conservation de la pureté de *l'Evangile* promis par les prophètes, promulgué par Jésus-Christ, puis par ses apôtres, comme *la* source de toute vérité porteuse de salut et de toute discipline des mœurs [10]. Le concile la joignait, dans le même texte, aux saintes Ecritures. Elles sont inséparables.

Luther, hanté par la question de la justification, décidé à ne théologiser qu'à la lumière de l'abaissement de Dieu dans l'œuvre de notre salut (« *theologia crucis* »), nous paraît avoir excessivement contracté la totalité de la Bonne Nouvelle sur l'opposition péché-grâce. Le surintendant W. Stæhlen écrivait, en 1931 : « *Au XVIe siècle, nous avons redécouvert l'épître aux Romains, il nous faut maintenant redécouvrir celle aux Ephésiens* ». L'image est heureuse. Elle rappelle qu'il existe aussi une vision toute positive de la « *vita in Christo* » et du Corps mystique. Il faut reconnaître le réalisme que met Luther dans l'affirmation que, par la foi, le Christ est vraiment en moi (qui demeure un pécheur). Mais, au fond, pour lui, il n'y a de saint et, si l'on nous passe ce mot, de « surnaturel », *que le Christ.* Certes, il est en moi, mais comme étranger : c'est lui, non pas moi, qui est saint. Il manque là un plein réalisme du Corps mystique.

Il est frappant de comparer, à cet égard, les textes de Luther et ceux du concile de Trente qui parlent en termes de Corps mystique. Aussi, pour nous, sanctification et justification ne sont que deux aspects d'une même réalité, laquelle est, certes, toute dépendante du Christ, mais son œuvre

10. Sess. IV, 8 avril 1546 : Denzinger Sch. 1501.

de salut est bien de faire de nous les membres de son Corps. Il manque chez Luther une coopération de l'homme, suscitée par la grâce de Dieu (la « synergie » chère à l'Orient) : c'est elle qui, jointe au Saint-Esprit, cette eau qui rejaillit en vie éternelle, fonde, pour nous, une saine théologie du mérite. Nous pourrions citer un assez grand nombre, soit de théologiens ou hommes d'Eglise luthériens, soit d'exégètes, qui estiment que la Bible et saint Paul lui-même ont une vision du salut plus large que celle de Luther.

Le rejet de toute philosophie, une vision pessimiste de notre condition, ont exclu la nature de la pensée de Luther. On aboutit dès lors à un dualisme simplificateur, pour ne pas dire simpliste. Il n'y a plus que deux sujets en présence : tout est de Dieu ou du diable. Les évocations de ce dernier ne sont pas un simple résultat de la truculence et de la violence propres à Luther. Pourtant, si le Créateur est le même que le Rédempteur, si le Christ-Sagesse de Dieu est le Verbe-Sagesse créatrice, comment comprendre qu'on mette les réalités créationnelles et notre nature même en dehors du règne de la grâce et du salut ? Le salut n'est pas seulement celui de moi-pécheur ! Saint Irénée a, là-dessus, des textes d'une grande force[11].

□□□

Luther se savait violent. Sans quoi, disait-il, je n'aurais pas réalisé ce que j'ai fait. Il dit avoir hésité d'abord et s'être interrogé : « Alors, toi seul es sage ? Toi seul as compris ? L'Eglise se serait trompée pendant tant de siècles ? Et si tu te trompais ? »[12]. Sa conviction intérieure, sa certitude de s'appuyer sur l'absolue vérité de la Parole de Dieu, l'ont rendu inébranlablement décidé. Même l'opposition de ses adversaires, en stimulant ses dons puissants de polémiste, l'ont confirmé dans sa voie. Dès lors, Luther n'est pas devenu seulement Luther, mais le chef de file d'un grand mouvement religieux, qui continue à vivre de lui. Son drame est devenu celui de la chrétienté et il demeure le nôtre.

yves congar

11. A l'assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, à New-Delhi, en 1961, le Doyen Joseph Sittler, luthérien, a donné un rapport en ce sens, très inspiré de l'**épître aux Ephésiens** et de saint Irénée. Il m'a dit que l'idée s'est imposée à lui comme une réponse à une question que lui avait posée un de ses fils, engagé dans la recherche en sciences physiques : « Qu'est-ce que ta théologie a à faire avec ma physique ? ».

12. Ainsi, en janvier 1522, dans le **De abroganda missa privata** (W.A., 8, pp. 411 sv.), dans le commentaire de Ga, 1, 12, le 17 janvier 1531 (W.A., 40, I, pp. 130 sv.), dans un **Propos de Table** de 1537 (W.A., **Tischreden**, t. 3, n° 3593).

de luther à la tradition luthérienne

*A son corps défendant, Luther fut à l'origine d'une tradition spirituelle et d'une Eglise particulières. De son vivant, l'usage du mot « luthérien » ne s'imposa qu'avec peine pour désigner ceux qui partageaient ses conceptions. Depuis le XVI*e *siècle, l'action de celui qui appela à l'écoute du « pur Evangile » est commémorée au sein des Eglises luthériennes dans des cultes annuels, tandis que son autorité doctrinale s'est exprimée sans ambages dans l'appellation de « docteur ». Mais la glorification unilatérale de Luther a peu à peu fait place à des jugements plus nuancés, tant sur sa personne que sur sa pensée, dès la fin du XVII*e *siècle. La tradition luthérienne qui s'enracine essentiellement dans les confessions de foi originelles s'exprimera dans les grandes œuvres de ses théologiens, dans des créations hymnologiques comme le choral, mais aussi à travers des attitudes et des accentuations significatives. Il ne faudrait cependant pas minimiser les points de discontinuité qui se sont traduits par des glissements, voire des déformations, par rapport aux positions de Luther lui-même. De nos jours, un mouvement de retour à ces positions s'est opéré sous l'influence de l'histoire et des évolutions internes du christianisme, mais, en même temps, les luthériens n'hésitent pas à prendre leurs distances, en particulier dans le domaine socio-politique.*

Qu'une personnalité religieuse aussi puissante que celle de Luther ait alimenté une certaine tradition spirituelle et théologique n'a rien d'étonnant. Il en fut de même de saint Augustin, de saint François et de saint Thomas. L'intérêt que manifestent aujourd'hui, pour le réformateur, de nombreux cercles de la chrétienté, au-delà même du protestantisme, exprime un fait significatif. Pourquoi laisser son héritage spirituel aux seuls protestants, voire aux seuls luthériens ? D'une certaine manière, un tel questionnement rejoint d'ailleurs les intentions mêmes de Luther, dont on sait qu'il ne voulait pas fonder une tradition particulière et moins encore diviser la chrétienté, mais appeller l'ensemble de l'Eglise à une Réformation basée sur une écoute renouvelée de l'Evangile.

Mais historiquement — pour des raisons qu'on n'élucidera jamais totalement —, les choses se passèrent autrement. Seule une partie de la chrétienté assuma les visées de Luther. Et encore la Réformation protestante se scinda-t-elle en plusieurs branches. La démarche propre à Luther,

en particulier ses conceptions relatives aux sacrements, fut, de manière spécifique, reprise par des Eglises qui se constituèrent après 1525, notamment sur la base de la *Confession d'Augsbourg* proclamée en 1530 et reconnue comme base juridique de ces Eglises dans l'Empire, par la diète de 1555.

Nous exposerons dans un premier temps l'émergence ambiguë du terme « luthérien » et la manière dont, au cours de l'histoire, les luthériens se situèrent par rapport à la personne de Luther. Il sera question ensuite de la tradition luthérienne, de sa continuité et de sa discontinuité par rapport aux grands thèmes de Luther.

I

la référence à la personne de luther

Luther se situait par rapport à l'Evangile. Il entendait en promouvoir une perception et une prédication plus fidèles. Mais, très tôt, ses adversaires tentèrent de particulariser sa démarche et celle de ses adeptes. C'est dans cette optique qu'ils utilisèrent le terme de « luthérien ». C'est un sobriquet que Jean Eck employa dès 1520. En 1522, Jérôme Emser parlait des « Martiniens ». Il fallait ainsi faire de Luther le chef et l'inspirateur d'une secte particulière.

utilisation ambiguë du mot « luthérien »

Luther ne manqua pas de réagir contre ce procédé. Voici ce qu'il écrit dans la *Sincère admonestation à tous les chrétiens* de 1522 :

« *Je demande que l'on veuille bien ne pas citer mon nom, et se dire non pas luthérien, mais chrétien. Car qu'est-ce que Luther ? Cette doctrine ne m'appartient nullement ; et je n'ai été crucifié pour personne, moi. Saint Paul,* 1re Corinthiens 3, *ne voulait pas souffrir que les chrétiens se disent disciples de Paul ou de Pierre, mais simplement des chrétiens. Comment moi, pauvre enveloppe de chair puante promise aux vers, pourrais-je donc faire que mon misérable nom soit donné aux enfants du Christ ? Non pas, mes bons amis ! Extirpons plutôt les démonstrations partisanes, et appelons-nous disciples du Christ, de qui vient notre enseignement. Ce sont les papistes qui portent à bon droit un nom partisan, puisque, ne se satisfaisant pas de l'enseignement et du nom du Christ, ils veulent aussi être les disciples du pape. Quant à moi, je ne suis ni ne veux être le maître de*

personne. Je partage avec la communauté cet unique enseignement commun du Christ, qui est notre seul Maître »[1].

En 1530, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (Art. XV, 43) se plaint du fait que « *les adversaires se répandent en invectives contre la bienheureuse doctrine, le cher et saint Evangile qu'ils qualifient de "luthérien", alors qu'il s'agit de la vraie pénitence, de la crainte de Dieu, de la foi et de sa nature, de la connaissance du Christ, de la justice qui vient de la foi* ». Il n'est donc pas possible de désigner par « luthériennes » ces vérités centrales qui concernent toute l'Eglise de Jésus-Christ.

Mais l'usage du mot va se répandre dès les années 1520. Dans de nombreux pays d'Europe, en particulier en France, en Angleterre et aux Pays-Bas, les partisans d'une Réforme conforme aux conceptions de Luther sont qualifiés et se qualifient eux-mêmes de « luthériens », sans que ce qualificatif fasse l'objet de grandes discussions.

Luther lui-même l'emploie à l'occasion, sans grande hésitation. Il parle ainsi des « luthériens »[2]. Il s'est rendu compte que l'émergence nouvelle de l'Evangile était bien liée à son action et à sa personne. C'est pourquoi il peut aussi écrire en 1522 : « *C'est vrai que tu ne dois pas dire : "je suis luthérien ou papiste", car aucun de ceux-là n'est mort pour toi ni n'est ton Maître. Mais si tu es d'avis que la doctrine de Luther est évangélique et que celle du pape ne l'est pas, il ne faut pas que tu jettes Luther, sous peine de jeter avec lui également sa doctrine que tu considères pourtant comme étant l'enseignement du Christ* » (W.A., 10, II, pp. 39 sv.).

Deux ans plus tard, il écrira encore : « *Bien que je n'aime pas qu'on qualifie la doctrine et les gens de luthériens et que je doive souffrir de leur part qu'ils outragent ainsi la Parole de Dieu avec mon nom, ils doivent pourtant laisser Luther, la doctrine luthérienne et les gens et permettre qu'ils soient en honneur* » (W.A., 15, p. 78, 8).

Mais tout au long du XVI[e] siècle, les Eglises issues de la Réforme de Luther refusèrent de se nommer « luthériennes ». Même celles qui se rattachaient directement à son enseignement se qualifiaient d'« évangéliques ». Sur le plan juridique, ces Eglises étaient désignées comme « Eglises apparentées à la Confession d'Augsbourg ». Les théologiens parlaient

1. M. LUTHER, **Werke,** Kritische Gesamtausgabe, Weimar, t. 8, p. 685. Nous utiliserons ensuite le signe W. A. pour indiquer cette édition.
2. W. A., 30, II, p. 345 ; 33, pp. 342, 405 ; 38, p. 237 ; 26, p. 562. W.A., **Tischreden,** 2, p. 323 ; 3, pp. 78, 292.

d'« *ecclesia apostolica catholica* » ou de « *catholica evangelica* », manifestant ainsi leur rejet de toute démarche sectaire.

Ce n'est qu'au XVII[e] siècle que tombèrent les réticences à parler d'Eglise luthérienne. On est maintenant installé dans l'ère du confessionalisme et l'on n'hésite plus à identifier le profil d'une Eglise à l'enseignement du docteur Martin Luther. Pourtant la plupart des Eglises issues de la Réformation luthérienne continuent dans leur appellation à se référer à la *Confession d'Augsbourg.*

luther « docteur de l'église »

Déjà les pamphlets proluthériens de 1520-1525 avaient glorifié la redécouverte de la vérité évangélique par Luther. Ils célébraient son rôle de « docteur », tout en lui décernant encore d'autres qualificatifs. Dans la seconde moitié du siècle, c'est ce côté de sa démarche qui est véritablement privilégié. Un passage de la *Formule de Concorde* (1577), la dernière confession de foi des Eglises luthériennes au XVI[e] siècle, est typique à cet égard : « *De nos jours, Dieu, dans sa bonté et par une grâce particulière, a remis en lumière, après les ténèbres horribles du papisme, la vérité de sa Parole par le ministère de son fidèle serviteur, le D(octeur) Luther, homme de Dieu* » [3].

Pour ces auteurs et, plus généralement, pour les tenants de ce qu'il faut bien appeler l'orthodoxie luthérienne, l'autorité de Luther était quasi infaillible. C'est à lui qu'on se réfère, plus même qu'aux confessions de foi, pour trancher les questions christologiques et eucharistiques. Il était admis sans discussion que Dieu l'avait appelé à réformer l'Eglise : on lui appliquait ainsi le passage d'*Apocalypse* 14, 6 : « *Je vis un ange qui volait par le milieu du ciel, ayant un Evangile éternel, pour l'annoncer aux habitants de la terre, à toute nation, à toute tribu, à toute langue et à tout peuple* ».

La Réformation était ainsi perçue comme un événement eschatologique. Et Luther était mis sur le même rang que les auteurs bibliques. Une monnaie brandebourgeoise de 1564 porte ainsi l'inscription souvent répétée en d'autres lieux et d'autres temps :

Gottes Wort und Luthers Lehr
Wird vergehen nimmermehr

(La Parole de Dieu et la doctrine de Luther ne passeront jamais).

3. **La Formule de Concorde,** Paris, Ed. Je sers, 1948, p. 70.

les commémorations dans le culte

Déjà avant la mort de Luther, un certain nombre d'ordonnances ecclésiastiques, qui réglaient l'organisation des différentes Eglises évangéliques locales, avaient prévu une célébration festive annuelle de la Réformation. Dans l'Eglise de Brunswick, on la célébrait, depuis 1528, le premier dimanche du mois de septembre ; à Hambourg (1529) et à Lubeck (1531), la date prévue était le dimanche de la Trinité. La Basse Saxe avait prévu en 1585 le dimanche après la fête de Jean-Baptiste.

En d'autres lieux, et un peu plus tard, un lien plus direct avec la personne de Luther était établi. En Poméranie, l'ordonnance ecclésiastique de 1568 ordonnait des fêtes de la Réformation pour la Saint-Martin, jour de la naissance de Luther. Ailleurs on commémorait aussi le jour de son décès (18 février). Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'une certaine uniformisation allait intervenir. A l'approche du jubilé du centenaire de l'affichage des 95 thèses, le prince-électeur du Palatinat, Frédéric V (un calviniste !), qui présidait l'Union protestante, rappela aux Etats protestants réunis à Heilbronn, en avril 1617, l'échéance en question. Le 23 avril 1617, il fut décidé que, le dimanche 2 novembre 1617, tous les membres de l'Union commémoreraient solennellement l'événement.

Le prince-électeur de Saxe Jean-Georges II, sollicité dans le même sens par la Faculté de théologie de Wittenberg, ordonna à la même époque de célébrer le jubilé du 31 octobre au 2 novembre. Dans une lettre du 21 août 1617, il suggéra à d'autres Etats de s'y associer. Parmi ceux qui répondirent à son appel figurait le Magistrat de Strasbourg. On a conservé un compte rendu sur les festivités dont le côté polémique était particulièrement accentué [4]. N'oublions pas que nous sommes en 1617. Les Strasbourgeois se sentaient menacés par les effets de la Contre-Réforme. Et puis c'était la veille de la guerre de Trente ans. L'orientation polémique s'atténuera quelque peu au cours des siècles ultérieurs, mais sans jamais

4. Elles débutèrent le vendredi 31 octobre par des prédications sur **Luc** 3, 8-9. Le lendemain, on prêcha le matin sur **Apocalypse** 18, 1-9 en exposant « *les ténèbres du papisme et la lumière de l'Evangile* » ; à l'office de midi, on polémiqua à propos de **Daniel** 12 « *contre le sacrifice de la messe* ». Les textes et thèmes prévus pour le dimanche 2 novembre étaient les suivants : **Sagesse de Salomon** 3, 1 (contre le purgatoire imaginaire), **Romains** 3, 23-29 avec un exposé sur « *la justification du pauvre pécheur devant Dieu* » et, à l'office du soir, **2 Thessaloniciens** 2, 1-13 pour stigmatiser « *le grand Antichrist, le pape de Rome* ». Au cours de la semaine qui suivait, il fallait réfuter les autres abus de la papauté.

disparaître totalement. Quoi qu'il en soit, la fête en question (le 31 octobre ou le dimanche le plus proche) restera dans le calendrier liturgique des Eglises luthériennes. Au XX[e] siècle cependant, certaines voix mettront en question son bien-fondé liturgique. D'autres s'interrogent sur la manière de la célébrer de façon adéquate en un temps de rapprochement œcuménique[5].

des appréciations qui se modifient avec le temps

Dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, la glorification unilatérale de Luther s'atténuait ; l'image qu'on se faisait de lui avait désormais d'autres accents. Alors que l'orthodoxie s'intéressait à Luther en tant que défenseur de la doctrine, le juriste luthérien Seckendorf, auteur d'une histoire du luthéranisme, s'intéressa davantage à l'homme proprement dit. C'est dans les sept premières années du mouvement réformateur qu'il voyait l'essence même de l'histoire de Luther. Quant à sa personne, il n'hésita pas à en critiquer certains traits bien humains.

Ce mouvement allait encore s'affirmer avec ce qu'on nomme le piétisme allemand, un mouvement de « Réveil » représenté en particulier par Spener, Francke et Zinzendorf, qui allait marquer de son empreinte le luthéranisme allemand. Plus que l'orthodoxie luthérienne, ce mouvement s'intéressa à l'homme Luther, à sa piété, aux passages où il oppose une foi vivante, riche en œuvres, à une foi morte. Mais l'idée apparaît que la Réforme amorcée par Luther n'a pas véritablement abouti, qu'elle doit être poursuivie, voire même se prolonger ou s'accomplir dans une deuxième Réforme. L'historien piétiste Gottfried Arnold critique ainsi le papisme qui s'était introduit à l'intérieur de l'Eglise luthérienne. Spener et d'autres stigmatisèrent le césaro-papisme qui s'y était installé. Luther bénéficie toutefois d'un doute. On admet que ses successeurs sont allés plus loin que lui, en dépassant ses intentions. Une distinction est établie

5. De nos jours, les passages bibliques lus lors de la fête de la Réformation sont choisis parmi les textes suivants : **1 Rois** 18, 21-30 ; 36-39 ; **Apocalypse** 14, 6-7 ; **Romains** 3, 20 b-28 ; **Galates** 5, 1-6 ; **Jean** 2, 13-22 ; **Matthieu** 5, 2-12. Voici le texte d'une prière prononcée dans les églises luthériennes de langue allemande pour cette fête : « *Dieu tout-puissant et miséricordieux, nous te rendons grâce parce que, par des témoins et confesseurs fidèles, tu as à nouveau donné à nos pères ton pur Evangile et parce que tu nous laisses encore aujourd'hui annoncer ta vérité qui nous sauve. Nous te prions : permets que l'annonce pure de ta Parole et l'usage juste de tes saints sacrements soient conservés parmi nous et parmi nos descendants* ».

entre le jeune Luther, la pureté de ses desseins, et l'évolution de fait des Eglises luthériennes. Pourtant on critique aussi certains traits de son caractère, en particulier son intolérance. En fait, des représentants du piétisme reprenaient à leur compte la démarche de certains spiritualistes du XVIe siècle, tels que Schwenckfeld, et les questions qu'il avait posées à la Réformation luthérienne.

Au XVIIIe siècle, les Lumières voient en Luther l'agent d'une émancipation décisive des hommes à l'égard de Rome. Il incarne le combat de la raison et de la liberté de conscience contre l'intolérance et contre l'obscurantisme. Du XVIIIe siècle à nos jours, son image fut évidemment marquée dans les Eglises par les différents courants et tendances culturels et théologiques. Le romantisme allait souligner la dimension héroïque de la démarche de Luther. Le néo-protestantisme, en la personne notamment de Troeltsch, relevait combien il était encore inféodé au Moyen Age par sa conception de l'Eglise, institution générale de salut, son supranaturalisme et sa conception des sacrements. Il lui reprochait en particulier d'avoir favorisé l'absolutisme des autorités politiques et la double morale dans la vie des chrétiens. Mais « *par le caractère direct et puissant de son expérience religieuse* », définie comme « *repentance et foi* » due à « *l'action propre et exclusive de Dieu sur l'âme, à travers l'Ecriture, Luther s'élève dans le domaine de l'intemporel* » et, selon Troeltsch, garde toujours son actualité.

Il faudrait évoquer encore la redécouverte de Luther intervenue après la première guerre mondiale, sous l'effet notamment des travaux de Karl Holl. On a parlé à ce sujet de « Lutherrenaissance ». Holl caractérisait cette religion comme celle de la conscience. Confronté à l'exigence absolue de Dieu, l'homme faisait l'expérience de l'échec de ses capacités morales, et vivait aussi bien le jugement que la grâce de Dieu.

Les recherches marquées de l'influence de Karl Barth privilégièrent la théologie de Luther par rapport à sa personne, non sans poser des questions critiques. Dans la mouvance de Gogarten, on attira l'attention sur le rôle positif joué par sa théologie au service de la sécularisation, sans qu'on puisse accuser le réformateur d'avoir prôné un sécularisme qui serait l'idéologie d'un monde sans Dieu. Important a aussi été l'apport des luthérologues suédois, en particulier dans le domaine d'une théologie de la création, de la Loi et du thème des deux Règnes de Dieu. Depuis quelques décennies, le dialogue œcuménique a vigoureusement relancé l'attention portée à Luther, en particulier à ses conceptions ecclésiologiques.

et les fidèles ?

Nous avons considéré jusqu'à présent essentiellement les choses au niveau des textes officiels ou des théologiens. Que dire de l'attitude du fidèle luthérien moyen vis-à-vis de Luther aujourd'hui ? Une réponse simple n'est guère possible.

Il faudrait d'abord étudier quelle image de lui véhiculent couramment la prédication, l'enseignement, la presse protestante et les publications populaires. S'y ajouterait bien sûr l'impact de tel ou tel film diffusé par la télévision. Sans doute la plupart des fidèles connaissent-ils au moins l'existence de Luther, voire quelques faits majeurs de sa vie, tels que « l'affichage » des 95 thèses. Souvent, il s'agit en fait de clichés : ils se réduisent pour la plupart au combat contre l'Eglise traditionnelle qui « justifie » jusqu'à nos jours, pour des protestants traditionalistes, leur opposition au catholicisme. A l'occasion, on observe aussi une certaine indifférence des fidèles à l'égard de Luther et de son histoire. Lassitude envers des clichés trop souvent répétés, orientation œcuménique, souci de l'actualité plutôt que de l'histoire ? Ces diverses raisons ont pu jouer. Mais faute d'études précises, on se gardera de toute conclusion.

II

la constitution d'une tradition luthérienne

La référence à la personne de Luther fait partie d'un ensemble plus vaste qu'on peut désigner par les termes de tradition luthérienne. Nous entendons par là un ensemble de textes, de conceptions et d'attitudes qui se sont transmises à travers les siècles jusqu'à nos jours.

aux sources de cette tradition

A l'origine, il y a bien la démarche de Luther, mais comprise comme relecture de l'Ecriture et en référence aux symboles de l'Eglise ancienne, considérés comme des expressions adéquates du message biblique. Luther a exprimé sa compréhension de la Révélation dans un certain nombre d'écrits auxquels se référera la tradition luthérienne. Certains auront un poids particulier, dans la mesure où on les utilisera dans la catéchèse. Jusqu'à nos jours, les diverses générations de chrétiens luthériens ont ainsi été introduits dans la compréhension de la foi par le *Petit Catéchisme* publié par Luther en 1529.

Il faudrait évoquer aussi ses divers cantiques, comme « *C'est un rempart que notre Dieu* » ou « *Réjouis-toi, communauté chrétienne* ». Au cours des siècles, les écrits de Luther furent constamment réédités : dans des éditions scientifiques dont la plus connue, celle de Weimar, compte aujourd'hui une centaine de volumes ; mais aussi dans des éditions plus populaires, qui publieront avant tout des écrits tels que le *Traité de la liberté chrétienne* ou le *Manifeste à la noblesse allemande*. Des textes plus ardus, tels que le *Traité du Serf Arbitre*, connaîtront une diffusion beaucoup plus restreinte.

Mais c'est surtout dans un ensemble de confessions de foi du XVIe siècle que la tradition luthérienne trouvera son expression officielle : d'abord la *Confession d'Augsbourg* de 1530, rédigée par Philippe Mélanchton, le bras droit de Luther, qui est la base doctrinale de toutes les Eglises luthériennes du monde. Souvent celles-ci y ajoutent le *Petit Catéchisme* et le *Grand Catéchisme*, les *Articles de Smalkalde* (1537) rédigés par Luther, et la *Formule de Concorde* (1577) [6].

Cette tradition s'exprime encore dans les grandes œuvres théologiques de l'orthodoxie luthérienne du XVIIe siècle et à travers les théologiens ultérieurs qui se rattachent expressément aux thèmes fondateurs de la Réforme luthérienne. Par ailleurs, il importe d'évoquer l'expression hymnologique de cette tradition. L'une de ses créations les plus originales a été le choral. Cette forme musicale connaîtra son apogée au XVIIe siècle, en particulier dans l'œuvre de Paul Gerhard. Les chorals ont transmis de façon vivante l'héritage de la spiritualité luthérienne.

Mais sans doute faudrait-il parler aussi de la continuité dans des attitudes et des accentuations : un certain individualisme, l'ouverture à la société et au séculier, la soumission aux autorités politiques, une foi nourrie du culte, mais aussi de la Bible et de livres de piété (Arndt, Starck, etc.), une piété sensible au visible et à l'extérieur (sacrements, images), bien qu'elle soit déterminée fondamentalement par la prédication, une attitude plus ouverte à la tradition que celle d'autres confessions protestantes, etc.

6. Cf. le recueil de confessions de foi : **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,** Göttingen, 1959. En français : **La Confession d'Augsbourg,** édition trilingue, Strasbourg, 1949 ; nouvelle version française aux éditions du Centurion et de Labor et Fides, 1979. Les autres textes se trouvent dans : **Œuvres de Martin Luther II. Les livres Symboliques,** Paris, Ed. Je sers, 1947 ; **Œuvres de théologie luthérienne I. Les Livres Symboliques, La Formule de Concorde,** Paris, Ed. Je sers, 1947. On y ajoutera : **La tradition luthérienne** (Prières de tous les temps), éd. par A. Birmele, Chambray, 1981.

Nous sommes renvoyés par là au contenu même de la tradition luthérienne. Quelle perception du christianisme transmet-elle ? Dans quelle mesure y a-t-il continuité et discontinuité par rapport à Luther ?

les grands thèmes de cette tradition

1. Il y a d'abord l'insistance sur l'Incarnation, le refus d'un accès direct à Dieu par la mystique ou la spéculation, la volonté de s'en tenir au Dieu caché et révélé en Jésus-Christ, lequel continue à s'offrir aux hommes, par la Parole et les sacrements, pour susciter la foi par l'action du Saint-Esprit.

2. Signalons ensuite la concentration de Luther et des luthériens sur la perdition de l'homme et sur l'acceptation du pécheur par Dieu, thème qui s'exprime de manière classique dans ce qu'on nomme la justification par la foi. Attentive à l'accusation de l'homme par la loi divine, la tradition luthérienne définit l'Evangile essentiellement comme message de pardon, suscitant des rapports nouveaux entre Dieu et l'homme. Dans cette perspective, on veille toujours à distinguer la Loi et l'Evangile. On se soucie de combattre tout moralisme et tout légalisme en vue de préserver aussi bien la grâce et la foi que le côté spontané et libre de l'action du croyant.

3. Il faut évoquer le thème de l'autorité de l'Ecriture, norme pour la prédication de l'Eglise. Prééminente par rapport à la Tradition, mais aussi par rapport au subjectivisme, la Bible peut et doit s'interpréter elle-même. Par ailleurs est écarté, en général, tout biblicisme littéraliste dans la mesure où on met en avant l'idée d'un centre de l'Ecriture. Celle-ci est plus qu'un conglomérat hétéroclite de documents religieux : elle est témoignage ordonné autour d'un axe qui est le Christ Sauveur. C'est d'ailleurs pour aider à discerner ce centre, aussi bien que pour préserver la communion ecclésiale, qu'il y a les confessions de foi de l'Eglise ancienne ainsi que celles de la Réforme, confessions auxquelles la traditions luthérienne tient davantage que d'autres courants protestants.

4. De même, elle ne craint pas de valoriser le culte. C'est dans sa célébration que, par l'Evangile et les sacrements, le Seigneur s'approche des hommes et construit son Eglise. La tradition luthérienne comporte toujours une pointe anti-spiritualiste. La concentration sur l'Evangile et les sacrements, considérés comme les deux critères de la vraie Eglise, inclut l'existence d'un ministère ordonné. Mais sont relativisées aussi bien la structure hiérarchique des ministères que l'uniformité des rites et de l'organisation ecclésiale.

5. On peut enfin parler d'une certaine manière de percevoir la création et l'histoire, et de vivre dans le temps et dans la société. Luther et les siens s'insurgèrent contre un christianisme qui, par l'ascétisme, s'opposait à la bonne création de Dieu, en dévalorisant par exemple le mariage et la vie familiale et professionnelle. La tradition luthérienne reconnaît toute leur valeur, comme celle de l'engagement politique. La foi en l'Evangile libère le chrétien pour un service désintéressé, que ce soit par l'usage de la raison, par des œuvres de justice et d'amour, ou en souffrant pour les autres. Mais cette action dans le monde ne peut pas conduire au salut, pas plus que le but de l'Evangile ne saurait être la christianisation progressive du monde ou la réalisation par étapes du Royaume de Dieu. Le luthéranisme implique ainsi toujours l'attente de la fin et le sens du relatif. Tel est l'un des sens de la fameuse doctrine des deux Règnes. Celle-ci veut dire aussi que l'Eglise n'a pas le droit de revendiquer pour la proclamation de l'Evangile les moyens de coercition dont dispose la société, pas plus que l'Etat ou la société n'ont le droit de déterminer la proclamation de l'Evangile.

continuité et discontinuité

Notre présentation des traits caractéristiques de la tradition luthérienne ne doit pas faire illusion. Cette tradition n'est pas aussi continue ou monolithique qu'on pourrait le penser au premier abord. On montrerait sans peine, à propos des différents domaines évoqués, des glissements, voire des déformations par rapport à la pensée de Luther. Ils se produisirent à des moments précis, presque subrepticement. Quelquefois la discontinuité a prévalu. Dans d'autres cas, on est revenu par la suite à Luther. Le changement pouvait tenir à l'influence d'un homme dominant tel que Mélanchton, dont la démarche théologique ne s'identifiait pas entièrement à celle de Luther.

Il y eut aussi les défis culturels et théologiques nouveaux, qui semblèrent obliger par exemple l'orthodoxie luthérienne à bâtir une théorie de l'inspiration littérale de la Bible, ou le piétisme à valoriser l'expérience religieuse pour elle-même, ainsi qu'une sanctification souvent bien légaliste. Enfin, l'irruption de la sécularisation, l'expérience nouvelle d'un monde politique ou social entièrement autonome par rapport au christianisme, allaient entraîner une autre compréhension de la doctrine des deux Règnes que celle de Luther.

Donnons quelques exemples précis qui illustrent la façon dont la tradition s'écartait à l'occasion, et plus ou moins nettement, des institutions de

Luther. A cet égard, une comparaison entre la démarche de Luther et celle de Mélanchton (mort en 1560) est très instructive. Alors que pour le premier la justification du pécheur par Dieu était aussi bien pardon que renouvellement intérieur de l'homme uni par la foi au Christ présent, Mélanchton mettra beaucoup plus unilatéralement l'accent sur le côté extérieur de la Parole de Dieu qui déclare l'homme juste. La sanctification devait venir par la suite, mais le risque surgissait de séparer la foi de l'amour ou de relativiser la sanctification, considérée comme seconde par rapport à la justification.

luther trahi par melanchton ?

Dans le domaine de l'ecclésiologie, le glissement est indéniable. Certes, dans la *Confession d'Augsbourg* (article VII), Mélanchton reprenait fidèlement les conceptions de Luther. Mais déjà le thème du sacerdoce universel manquait. Le ministre allait retrouver une prééminence certaine par rapport à la communauté. Une Eglise de pasteurs émergeait ainsi au temps de l'orthodoxie, justifiée par la conception de l'*ecclesia repraesentativa,* c'est-à-dire d'une Eglise composée uniquement des pasteurs et des enseignants, qui pouvaient, à eux seuls, se réunir en synode. Le thème de l'Eglise communion des saints passait ainsi à l'arrière-plan.

Relevons encore le déplacement en ce qui concerne la manière de comprendre la doctrine des deux Règnes et le rôle de l'Etat. Alors que Luther avait nettement conscience du caractère provisoire de ce monde et de ses lois, on constate chez Mélanchton une chute de la tension eschatologique. Les deux Royaumes — Mélanchton parle plutôt de « Règnes » (*Regimente*) — sont considérés comme deux domaines complémentaires, à coordonner, de la même et unique réalité, à savoir la société humaine. La doctrine des deux Règnes est réduite à la dualité de l'Etat et de l'Eglise, qui sont deux ordres naturels institués par Dieu. Ils font partie d'un même système à l'image des astres du ciel. L'Etat n'a pas seulement à veiller à la paix et à l'ordre ; il a également des tâches éducatives, qui constituent un terrain de rencontre avec l'Eglise. Il doit veiller à l'observation des Deux Tables du Décalogue, se préoccuper de la piété dans le pays et aussi bien sûr de l'organisation de l'Eglise.

Alors qu'on trouve chez Luther de nombreux exemples de critique des autorités, Mélanchton attend de l'Eglise qu'elle instruise les chrétiens et qu'elle les habitue à s'insérer dans le *statu quo* social et politique. Il compare d'une façon assez caractéristique la soumission aux institutions politiques et sociales à la soumission aux lois de la nature (*Apologie de*

la Confession d'Augsbourg, article XVI). Il y a également la tendance à un certain désengagement. Certes l'article XVI de la *Confession d'Augsbourg* reprend contre les anabaptistes l'idée que les chrétiens peuvent exercer les fonctions de l'autorité civile sans pécher. Mais il n'insiste plus, comme l'aurait fait Luther, sur l'obligation d'exercer effectivement de telles charges. D'autres époques de l'histoire de la tradition luthérienne fourniraient d'autres exemples de glissement et de déformation : soit les différentes évolutions se corrigeaient l'une l'autre, soit elles s'ajoutaient et accentuaient la distance par rapport à Luther.

III

la tradition luthérienne aujourd'hui

Si on confronte l'orientation actuelle des Eglises luthériennes, leur manière de vivre la foi chrétienne et leurs courants théologiques à la démarche et aux affirmations de Luther, on peut discerner, nous semble-t-il, un double mouvement :

— une fidélité renouvelée

— une prise de distance plus ou moins consciente.

retour à luther

Comme Luther, on s'efforce d'annoncer le Dieu vivant révélé en Jésus-Christ, le Dieu biblique et non celui d'une métaphysique. On développe le lien de Dieu avec l'histoire et les créatures, voire le thème de la souffrance de Dieu, que Luther avait abordé en rapport avec Jésus-Christ. Par ailleurs, et à la différence du XIXe siècle, on ne parle plus tellement dans les Eglises luthériennes de religion ou de sentiment religieux. La réorientation intervenue au XXe siècle a recentré la prédication sur l'Evangile, sur la Parole et sur la foi, non seulement chez Karl Barth, mais aussi chez Bultmann et d'autres. C'était certainement un mouvement de retour vers Luther, dont les effets continuent à se faire sentir.

D'autre part, on n'en est plus à la vision optimiste de l'homme et de l'histoire qui prévalait encore dans de larges cercles du néo-protestantisme au début de notre siècle. Comme Luther, nous sommes à nouveau bien plus sensibles à la perdition radicale de l'homme que seule la grâce peut renouveler fondamentalement. De même, l'histoire n'est plus perçue comme marche ascendante de l'humanité vers le progrès ou comme l'ins-

tauration progressive du Royaume de Dieu. La vision tragique qu'en avait Luther nous est, à certains égards, plus proche : c'est celle d'un combat incessant du Dieu créateur contre Satan et contre le déferlement du chaos, combat qui ne connaîtra d'achèvement qu'à la fin des temps.

Face à l'individualisme et au spiritualisme, typiques pour de larges couches du protestantisme du XIX[e] siècle, les luthériens soulignent à nouveau, comme Luther, l'importance du culte. Une redécouverte de la sainte Cène, célébrée beaucoup plus fréquemment qu'il y a un siècle, est intervenue. En même temps un effort de renouveau liturgique s'accomplit, tout en étant — comme chez Luther — souvent très inféodé à la tradition.

Enfin, en réaction contre certaines tendances du passé qui confinaient le fait chrétien à la conscience ou à la sphère privée, les luthériens actuels proclament haut et fort avec Luther : « *il n'y a jamais eu de saint qui ne se soit préoccupé de questions familiales et politiques* ».

prendre ses distances par rapport à luther ?

Cela se manifeste à plusieurs niveaux. Plutôt rares sont les luthériens qui suivent encore aujourd'hui l'orientation polémique de Luther contre la papauté. C'est une question de style, bien sûr : la grossièreté du vocabulaire nous choque davantage. Mais c'est aussi une question de fond. Qui donc, même parmi les luthériens les plus anti-catholiques, qualifie aujourd'hui le pape d'Antichrist, comme Luther l'a fait avec constance jusqu'à la fin de sa vie ? Dans les dialogues luthéro-catholiques récents, les luthériens se sont plutôt rattachés à Mélanchton qui, dans son traité *De l'autorité et de la primauté du pape* (1537), admettait la possibilité de concéder à une papauté vraiment fondée sur l'Evangile une supériorité, de droit humain, sur les évêques, pour servir la paix et l'unité.

Notons par ailleurs que certains interprètes protestants de Luther, tels que W. von Loewenich, admettent que Luther a sans doute interprété l'ensemble du Nouveau Testament de manière surtout paulinienne, ce qui l'empêcha d'exprimer par exemple toute la plénitude de l'évangile de Jean. Tout en restant convaincus que « *la justification peut être entendue comme l'expression totale de l'événement du salut..., cet événement du salut dont témoigne l'Evangile peut très bien être globalement rendu par d'autres expressions qui font image et qui sont empruntées au Nouveau Testament, telles que : réconciliation, liberté, rédemption, vie nouvelle, nouvelle création* » (*L'Evangile et l'Eglise* n° 27).

Ce sont surtout des questions d'éthique, en particulier d'éthique sociale, qui déterminent, dans certains cas, une distance critique envers Luther ou, ce qui est plus fréquent, envers l'usage abusif fait par la tradition luthérienne de certaines conceptions du réformateur. On critique ainsi ses derniers écrits contre les Juifs et l'utilisation qui en a été faite au temps du national-socialisme.

On se demande si Luther n'a pas trop unilatéralement prôné l'obéissance des sujets aux autorités, si son insistance sur la perdition et le caractère passager de ce monde n'a pas entraîné le luthéranisme vers un certain quiétisme, vers une léthargie devant le changement, voire même vers l'acceptation d'un pouvoir politique autoritaire. Par ailleurs, n'y trouve-t-on pas une tendance à verser dans une sorte de manichéisme, en distinguant trop fortement le règne du Christ sur la conscience, d'une part, et l'exercice des responsabilités politiques dans leur domaine propre ? Certes, Luther a dit que « *l'émeute serait là où un prédicateur ne dénonce pas les vices de l'autorité* » (W.A., 31, I, p. 197) ; mais qu'en sera-t-il de fait dans les Eglises luthériennes par la suite ?

A cela s'ajoute bien sûr le fait que, du XVI[e] au XX[e] siècle, le luthéranisme a été le plus souvent vécu dans des Eglises d'Etat. Aléas de l'histoire, désintérêt de Luther et des luthériens pour l'organisation extérieure de l'Eglise et sa place dans la société ? Plus que par le passé, ceux d'aujourd'hui sont attentifs à l'organisation, au statut et au rôle de l'Eglise. C'est dire que, même si Luther a conservé une place marquante dans le luthéranisme actuel, plus marquante peut-être que celle de Thomas d'Aquin dans le catholicisme, son autorité n'est pas ou n'est plus incontestée. A certains égards, il redevient ce qu'il a toujours voulu être au premier chef : un témoin de Jésus-Christ, un interprète de l'Ecriture sainte. Cela signifie qu'on lira Luther à la lumière de l'ensemble de l'Ecriture et qu'on le dépassera, s'il le faut.

marc lienhard

chronique d'œcuménisme (2)

actualité de l'histoire

La thèse d'Etienne Fouilloux, dont nous avons dit l'importance dans la première partie de cette chronique, vient de paraître en librairie [1]. Un autre universitaire, Régis Ladous, obtient lui aussi, à Lyon cette fois, un doctorat d'Etat avec un travail traitant de l'unité chrétienne : **Monsieur Portal et les siens** [2]. Cette étude remarquable de près de quatorze cents pages sera vite indispensable à ceux qu'intéressent (c'est son sous-titre) « mission chrétienne et union des Eglises du pontificat de Léon XIII à celui de Pie IX ». Elle renouvelle le visage de Portal : il n'y apparaît plus comme l'homme des Conversations de Malines dont R. Ladous montre qu'il ne les a pas vraiment voulues et qu'il y participa passivement. Au contraire, l'auteur met en relief non seulement la campagne anglo-romaine de 1890-1896 (ce qu'on a toujours fait), mais surtout, dans les deuxième et troisième parties de son travail, le Portal bien mal connu jusqu'ici du séminaire Saint-Vincent-de-Paul, du réseau catholique, du séminaire de l'union des Eglises, de Javel, de la rue d'Ulm, de la Russie soviétique... Et il montre, sous tous ces avatars, la persistance du dessein portalien. On sort de cette lecture passionnante avec la certitude de tenir enfin la biographie scientifique d'un homme qui a été plus profondément précurseur qu'il n'apparaissait jusqu'ici, même dans l'étude d'E. Fouilloux. Ce qui ne gâte rien : cet ouvrage est agréablement écrit et avec tant de finesse qu'on se demande parfois si l'on ne se trouve pas à la fin du XX[e] siècle plutôt qu'à son début. Qu'on en juge : « *Dans le système qui fut celui de la* Revue anglo-romaine, *la catastrophe, échec nécessaire de la société libérale et triomphe provisoire des nouveaux barbares socialistes, doit permettre à l'Eglise, au terme d'une lutte finale qui rassemblera tous les chrétiens sous la direction du pape, de retrouver son empire sur les âmes et de refaire le monde selon les exigences d'un christianisme global :* omnia instaurare in Christo » (II, p. 82). Et encore : « *La Pologne et son catholicisme mettent en évidence les limites de l'irénisme portalien ; le souci de montrer à l'autre (en l'occurrence à l'orthodoxie russe) un autre visage du catholicisme, la volonté d'abaisser des cloisons qui séparent les différentes Eglises obligent la* Revue (catholique des Eglises) *à en élever de nouvelles à l'intérieur du catholicisme romain ; pour se rapprocher de Moscou, ne faut-il pas rompre avec Cracovie ?* » (II, p. 180).

1. Etienne FOUILLOUX, **Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX[e] au XX[e] siècle,** Paris, Centurion, 1982, 1008 p. Par ailleurs le Colloque de Salamanque, signalé en *Lumière et Vie* 155, p. 119, est paru en français dans la revue **Positions luthériennes,** 1981, pp. 265-451. Enfin, p. 121, il fallait dire deux fois, non CCCE, mais CCEE (Conseil des conférences épiscopales d'Europe).
2. Régis LADOUS, **Monsieur Portal et les siens. Mission chrétienne et union des Eglises du pontificat de Léon XIII à celui de Pie XI.** Thèse pour le doctorat ès-lettres, Lyon, 1982, 1349 p. dactylographiées.

les ministères, l'autorité, le pape

Les dialogues bilatéraux parviennent à des textes de convergence de plus en plus nombreux. Aux Etats-Unis, catholiques et luthériens publient un volume qui traite du magistère et de l'infaillibilité dans l'Eglise : une déclaration commune d'une vingtaine de pages est suivie de réflexions catholiques, puis d'annotations luthériennes. L'ouvrage contient aussi les études préparatoires [3].

La commission internationale luthéro-catholique suit la même trajectoire que l'équipe américaine, mais avec un léger décalage dans le temps. Elle a adopté en 1981 un rapport sur le ministère pastoral dans l'Eglise, texte fouillé qui va assez loin dans la convergence. On

3. Paul C. EMPIE, T. Austin MURPHY, Joseph A. BURGES (ed.), **Teaching Authority and Infallibility in the Church** (Lutherans and Catholics in Dialogue VI), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1980, 368 p.

peut le lire en français, mais on aura intérêt à se reporter à la publication complète en allemand : elle ajoute une étude de cinquante pages (par F. Schulz) sur les liturgies d'ordination, puis une vingtaine de pages signées en commun par H. Legrand (cath.) et J. Vikström (luth.) sur l'ordination des femmes, enfin une note du père Congar sur le prêtre comme « médiateur », « *alter Christus* » et agissant « *in persona Christi* »[4]. En allemand aussi, H. Meyer et G. Gassmann ont recueilli le texte du Groupe des Dombes sur le ministère épiscopal, les deux documents luthéro-catholiques américains sur la primauté papale et le magistère dans l'Eglise, enfin le texte anglican-catholique de 1977 sur l'autorité dans l'Eglise[5]. Au point où en sont ces dialogues, comme aussi les travaux du Groupe des Dombes, la question du pape est ouverte. Deux catholiques ont étudié récemment le dossier. Michael Hardt résume l'enseignement de Vatican I, puis consacre l'essentiel de son travail aux positions de théologiens protestants (et anglican) sur le sujet, avant Vatican II (K. Barth, K. G. Steck, P. Brunner, P. Althaus), à la lecture de Vatican II (G. Maron, V. Vinay, O. Cullmann, J. N. D. Kelly, W. Dietzfelbinger, P. Meinhold, E. Schlink). La période post-conciliaire lui permet un ample choix de nombreux autres théologiens. Son dernier chapitre tire les conclusions sur un nécessaire *aggiornamento* de la fonction pontificale[6]. C'est ce sujet qu'aborde aussi le père Tillard[7]. Il le fait avec courage et sérénité. Les deux premières parties de son travail se lisent d'un trait : dans l'une, il montre les dangers de faire du pape plus qu'un pape ; dans l'autre, il développe une ecclésiologie qui commence heureusement à refaire surface : celle dans laquelle le pape est d'abord l'évêque de Rome, la ville fondée sur le martyre de Pierre et de Paul. La troisième partie de l'ouvrage est plus laborieuse, dans laquelle l'auteur s'efforce de prouver l'innocuité, à défaut de l'innocence, des célèbres formules de Vatican I reprises par Vatican II, en particulier celle qui énonce le pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel du pape. Quelle gymnastique il faut faire pour bien entendre cela ! Quel effort est demandé à nos frères non catholiques ! Et pourtant il serait souhaitable que le père Tillard réussisse à convaincre que ces affirmations massives ne joueront que pour l'édification de l'Eglise. L'évêque de Rome ne continue-t-il pas pourtant, aujourd'hui encore, à agir, par rapport à ses frères évêques, dans cette « solitude » qu'appuyaient les **Dictatus papae** de Grégoire VII ? (p. 238).

L'ouvrage du père Tillard n'est pas sans rapport avec la publication du rapport final de la commission mondiale anglicane - catholique (ARCIC). Un unique volume regroupe maintenant les déclarations communes sur l'eucharistie (1971), le ministère et l'ordination (1973), l'autorité dans l'Eglise (1976 et 1981)[8]. Les

4. **Gemeinsame Römisch-Katholische-Evangelisch-Lutherische Kommission, Das Geistliche Amt in der Kirche,** Paderborn, Frankfurt, Bonifacius Druckerei, Otto Lembeck, 1981, 134 p. Texte français du rapport dans **D. C.,** 1982, pp. 459-472.
5. Günther GASSMANN und Harding MEYER (ed.), **Das kirchenleitende Amt** (Oekumenische Dokumentation V), Frankfurt, Otto Lemberg, Josef Knecht, 1980, 193 p. Dans la même collection (heureux lecteurs germanophones !), un volume reprend, à la date de 1975, les principaux documents du dialogue anglican-catholique et anglican-luthérien : Günther GASSMANN, Marc LIENHARD, Harding MEYER (ed.), **Vom Dialog zur Gemeinschaft** (Oekumenische Dokumentation II), Frankfurt, Otto Lembeck, Josef Knecht, 1975, 153 p.
6. Michael HARDT, **Papsttum und Oekumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts,** (Beiträge zur ökumenischen Theologie 20), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1981, 163 p.
7. J. M. Roger TILLARD, **L'évêque de Rome,** Paris, Cerf, 1982, 240 p.
8. **Commission internationale anglicane-catholique romaine, Rapport final, Windsor, septembre 1981,** Paris, Cerf, 1982, 134 p. En anglais : **The Final Report,** Londres, CTS-SPCK, 1982, 122 p. La **D. C.** 1982, pp. 497-514 publie : L'autorité dans l'Eglise (Windsor, 1981) ; la Lettre du cardinal Ratzinger à Mgr Clark, co-président catholique ; la Lettre du cardinal Ratzin-

trois premiers textes sont suivis d'élucidations suggérées par les remarques reçues au fur et à mesure des publications. Ce que la brochure ne contient pas — et c'est heureux —, c'est la lettre du cardinal Ratzinger, président de la Congrégation pour la doctrine de la foi, qui accompagne l'envoi aux présidents des conférences épiscopales des observations de ce dicastère destinées à ce que les fidèles catholiques *« puissent juger plus facilement du texte final de l'ARCIC à la lumière des principes de la doctrine catholique »*. Aucun catholique ne refusera à l'ex-Saint Office le droit et même le devoir de réagir sur un texte doctrinal œcuménique de cette importance. Mais là où le bât blesse, c'est lorsqu'on constate que, après plusieurs mois de *black out,* le rédacteur de ce document romain prend à diverses reprises comme critère des définitions dogmatiques (Trente, Vatican) interprétées dans leur sens le plus strict. Or l'œcuménisme ne peut pas progresser si chaque partie s'obstine à vouloir retrouver dans les consensus tous les mots et toutes les formules auxquels elle est confessionnellement habituée. Ce qui heurte aussi, c'est l'impression qu'à Rome on considère les évêques (avec leurs théologiens et les commissions *ad hoc*) comme incapables de réagir sainement sans être guidés de près par la Congrégation. Ce qui étonne encore, c'est que, dans ce domaine œcuménique, le Secrétariat officiellement compétent, celui de l'unité des chrétiens, apparaisse court-circuité : le fonctionnement de la curie est-il correct ? Il a fallu tout le charme personnel de Jean-Paul II pour que sa visite efface quelque peu en Grande-Bretagne l'impression fâcheuse provoquée par l'attitude négative de la Congrégation romaine par rapport à un travail de dix années mené avec un sérieux exemplaire.

Nous avons annoncé précédemment le travail en cours à Foi et Constitution. La version définitive de **Baptême, eucharistie, ministère** est maintenant publiée [9]. Ce document — dont on notera qu'il est composé d'un texte et d'un commentaire que l'édition française ne distingue malheureusement pas assez l'un de l'autre — a été considéré par les membres de Foi et Constitution unanimes comme suffisamment mûri pour être envoyé aux Eglises afin que s'engage un processus de « réception » active : si elles y reconnaissent l'essentiel de la foi apostolique, elles en tireront des conclusions pour leur propre vie (catéchèse, prédication, liturgie) et pour leurs rapports avec les autres communautés chrétiennes. Pour suivre ces dialogues bilatéraux et multilatéraux qui se multiplient depuis quinze ans, et pour en saisir les implications, on utilisera un volume dans lequel le chanoine J. Desseaux complète et prolonge des pages utiles publiées naguère dans la revue **Unité des chrétiens** [10]. Sur un plan plus scientifique il faut recourir au travail précieux mené annuellement par le Centre Pro Unione de Rome en collaboration avec Foi et Constitution [11].

orthodoxie

L'Eglise orthodoxe reste mal connue en Occident. Quelques volumes aideront à pénétrer un peu plus à l'intérieur. Le père J. Décarreaux est à la fois un érudit et un voyageur. Son livre donne une appréciation catholique, mais sympathique de la mentalité orientale ; il trace l'histoire de Constantinople et de son patriarcat ; il décrit la vie monastique, l'épopée de l'évangélisation des Slaves [12]. Bourré de nota-

ger aux présidents des conférences épiscopales ; les Observations de la Congrégation pour la doctrine de la foi ; la Déclaration du co-président anglican, le rév. Mc Adoo, archevêque anglican de Dublin.

9. **Baptême, eucharistie, ministère. Convergence de la foi,** Paris-Taizé, Centurion, Presses de Taizé, 1982, 87 p.
10. Jacques-Elisée DESSEAUX, **Dialogues théologiques et accords œcuméniques,** Paris, Cerf, 1982, 200 p. Du même auteur, **Nouveau vocabulaire œcuménique** (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1980, 144 p.
11. Le Centro Pro Unione (via S. Maria dell' anima, 30, 00186 Rome) publie annuellement une **Bibliography for the Study of Interchurch Dialogues.**
12. Jean DECARREAUX, **Byzance ou l'autre Rome,** Paris, Cerf, 1982, 274 p.

tions intéressantes, l'ouvrage souffre quelque peu d'être, en partie, une collection d'études parues antérieurement. L'ensemble manque d'unité et de fil directeur. Beaucoup plus méthodique et rédigé par des orthodoxes, sous la direction du père Ion Bria, théologien roumain, voici un ensemble sur le témoignage des communautés orthodoxes aujourd'hui [13]. Il fait partie d'une série d'ouvrages et de plaquettes suscités par le Conseil œcuménique des Eglises qui cherche à intégrer le mieux possible les Eglises orthodoxes à ses activités. Ce livre étudie d'abord des thèmes : l'évangélisation, l'Eglise comme témoin, le monachisme, la sainteté, les laïcs, etc. Ensuite des notices présentent la plupart des Eglises orthodoxes autocéphales, des anciennes Eglises orientales préchalcédoniennes et des communautés de la *diaspora*. Reproduisant des extraits des rapports de consultations (Bucarest 1974, Etchmiadzine 1975, Prague 1977, Paris 1978 et Le Caire 1979) déjà publiés dans l'**International Review of Mission,** la dernière partie traite de manière plus explicite de la mission en perspective orthodoxe. Ces pages comblent une lacune, tant est répandue l'idée fausse que mission et Orthodoxie ne font pas et n'ont jamais fait bon ménage.

La Commission d'entraide, autre section du Conseil œcuménique, a suscité elle aussi des colloques orthodoxes. Après une consultation à New Valamo en 1977, une brochure dont le maître d'œuvre est le père G. Tsetsis, rassemble l'essentiel d'une nouvelle rencontre tenue à l'Académie orthodoxe de Crète en 1978 [14]. Le directeur de cet Institut, A. Papaderos, y traite de la « diaconie liturgique », c'est-à-dire du service chrétien. D'autres interventions plus brèves complètent cet exposé : elles sont dues au professeur (russe) N. Zabolotsky, à l'évêque (copte) Athanassios, à M. J. Couchell (américain) et au père S. Sarkissian (arménien). La première est d'ordre général (participation de tous au service) ; les trois autres donnent quelques indications sur la diaconie dans trois Eglises ou régions. Sur un autre aspect fondamental de la vie orthodoxe, on lira les pages consacrées par Mgr Timiadis au monachisme [15]. On y cherchera moins une documentation scientifique précise qu'une sorte de louange spirituelle, développée très librement, de l'état monastique.

Du Mont Athos nous vient un autre témoignage de la plume d'un moine de Stavronikita, l'archimandrite Basile [16]. Il s'agit de la vie liturgique et du mystère de l'unité : la théologie comme liturgie ecclésiale, l'organisation de l'Eglise comme mystagogie trinitaire, la liturgie comme hiérurgie théologique, l'icône comme analogie liturgique, la spiritualilté comme « captivité » dans la liberté. L'ensemble suggère une solution au problème de l'union des Eglises *« qui fut à l'origine de la rédaction de cet ouvrage »* : à chacun de lire entre les lignes, sauf en ce qui concerne le chapitre deuxième et quelques autres passages où tout est clair et où l'on regrette que les considérations profondes du père Basile soient déparées par un anti-catholicisme peu éclairé. Nous avons honnêtement de la peine à reconnaître le mystère vécu de notre Eglise catholique dans les attaques contre l'« infaillibilité » du Vatican et ce qui en découle pour notre frère de l'Athos (cf. en particulier les pages 104-105). Signalons toutefois comme un signe des temps que ce volume paraisse chez un éditeur protestant dont nous contresignons la remarque finale : cette publication *« ne veut pas dire que, sans autre, nous fassions nôtres les perspectives »* de l'auteur *« ou que nous n'ayons pas de questions critiques à formuler en retour. Il nous paraît, simplement, que cette perspective*

13. Ion BRIA (ed.), **Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today,** Genève, World Council of Churches, 1980, 255 p.
14. **The Orthodox Approach to Diaconia. Consultation on Church and Service,** Orthodox Academy of Crete, November 20-25, 1978, Genève, W. C. C., 1980, 64 p.
15. Emilianos TIMIADIS, **Le monachisme orthodoxe. Hier, demain** (Coll. Deux milliards de croyants), Paris, Buchet-Chastel, 1981, 252 p.
16. Archimandrite BASILE de Stavronikita, **Chant d'entrée. Vie liturgique et mystère de l'unité dans l'Eglise orthodoxe** (Perspective orthodoxe 2), trad. de Jacques TOURAILLE, Genève, Labor et Fides, 1980, 130 p.

doit, en Occident, être sérieusement entendue » (p. 130). Plus serein est le volume dans lequel on a eu la bonne idée de rassembler une dizaine d'articles de Paul Evdokimov donnés, pour la plupart, de 1953 à sa mort (1970) à la revue **Bible et Vie Chrétienne**[17]. Ces études, bibliques, patristiques et liturgiques, traitent de la Lumière, de la Parole, de Jean-Baptiste, de l'iconostase et de ses portes, de la liturgie, de la Pentecôte, de l'eschatologie... Elles sont précédées et suivies de deux brefs portraits du grand écrivain orthodoxe par dom C. Charlier et dom I. Fransen. Comme dans l'ouvrage de l'archimandrite Basile, il est question ici d'œcuménisme : dans une perspective non polémique, mais au contraire apaisée et apaisante. Mieux que le moine de l'Athos, P. Evdokimov, ce laïc russe de grande spiritualité, sait nous décrire *« orthodoxes, catholiques, protestants allant sur le chemin de la sainteté jusqu'à son terme. Pentecôte œcuménique »* (p. 26).

« Qui est ce Syméon le nouveau théologien dont vous me parlez ? Est-ce un Russe ? Vous Russes, vous inventez toujours des personnages dont personne n'a jamais rien entendu » : telle est la réaction que prête Mgr B. Krivochéine, évêque ortohodoxe russe à Bruxelles, à un métropolite grec. Cette opinion est-elle représentative ? En tout cas l'Occident catholique partage sans doute très largement cette ignorance, malgré quelques études scientifiques sur Syméon et surtout la publication de ses œuvres en neuf volumes de la collection « Sources chrétiennes ». C'est dire que Mgr Krivochéine fait œuvre utile en nous présentant la vie, la spiritualité et la doctrine de ce moine mystique et batailleur du Xe siècle byzantin[18]. Après un bref résumé de l'existence assez agitée de son héros, l'auteur présente sa doctrine : « Les voies vers Dieu » (la pénitence, la prière, les sacrements...) « la connaissance de Dieu » (expérience mystique et théologie) ; « Dieu avec nous » (vision de lumière, le Christ, l'Esprit, la Trinité, Marie, l'Eglise...) ; « vers la divinisation » (extase, impassibilité, amour...). L'auteur craint que son livre paraisse « incohérent ». Qu'il se rassure : il n'en est rien, même si la lecture en est parfois un peu difficile et s'il faut opérer par petites doses. Les abondantes citations de Syméon couvrent à peu près les trois quarts de l'ouvrage : ce mystique assez fougueux n'est cependant *« ni un précurseur du mouvement pentecôtiste moderne, ni un " enthousiaste " extrémiste, ni une sorte de mystique protestant en révolte contre la hiérarchie »* mais plutôt un *« homme du Saint-Esprit »* et *« le plus christocentrique de tous les Pères grecs ». « Pour lui le Christ est vraiment tout et il a trouvé des expressions nouvelles saisissantes de son amour tendre et enthousiaste pour Lui, comme il a su trouver des paroles inouïes pour décrire ses expériences de la vision de la lumière divine »* (p. 423).

On me pardonnera de chuter lourdement de la lumière byzantine du Christ au rapport moscovite de V. Fourov, vice-président du Conseil aux affaires religieuses d'URSS. Mais il s'agit encore de la vie de l'Eglise orthodoxe[19]. Ce document secret destiné au Comité central du parti communiste auquel il a été présenté en 1975 traite des « cadres ecclésiastiques » et des mesures « visant à limiter l'activité de l'Eglise dans le cadre de la loi ». Parvenu mystérieusement en Occident, son authenticité a parfois été mise en doute. Mais comme l'écrit Nikita Struve dans son introduction, *« les faits relatés dans le détail sont corroborés par ailleurs »* et *« l'esprit du texte est parfaitement conforme aux agissements du Conseil aux affaires religieuses »*. La lecture de ce livre est édifiante : on comprend mieux dans quelles conditions tragiques les

17. Paul EVDOKIMOV, **Le buisson ardent** (Coll. Bible et Vie chrétienne), Paris, Lethielleux, 1981, 176 p.
18. Archevêque Basile KRIVOCHEINE, **Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022. Vie, spiritualité, doctrine** (Coll. Témoins de l'Eglise indivise), Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1980, 426 p.

19. **Rapport secret au Comité central sur l'état de l'Eglise en URSS,** traduit du russe par Serge Benoît, intr. de Nikita Struve, Paris, Seuil, 1980, 190 p.

Eglises et les chrétiens d'URSS survivent et tentent de témoigner dans l'Empire soviétique, car le rapport replace dans le contexte d'une politique systématique les informations trop succinctes que la presse occidentale fournit régulièrement sur les croyants en Europe de l'Est.

Sous l'inspiration de son directeur, Mgr Damaskinos, le Centre orthodoxe fondé par le Patriarcat œcuménique à Chambésy-Genève connaît un rayonnement croissant. Il accueille de nombreux colloques, en particulier ceux qui préparent le futur concile panorthodoxe (Mgr Damaskinos est le secrétaire pour cette préparation). Récemment il a inauguré une série de symposiums théologiques. Du 10 mai au 3 juin 1980 une trentaine de participants (universitaires, étudiants, œcuménistes) de nombreux pays ont traité de l'Eglise locale et de l'Eglise universelle. Voici publiées les conférences avec une préface de Mgr Damaskinos [20]. Trois parties : des monographies sur l'évolution de quelques Eglises locales (le patriarcat d'Antioche, par S. Gholam ; celui de Moscou, par le père V. Borovoy ; la Serbie, par le père P. Simic ; la Roumanie, par le père I. Bria ; la Bulgarie, par T. Sabev ; la Grèce, par V. Pheidas) ; en deuxième lieu, des réflexions sur le rôle du patriarcat de Constantinople par rapport à l'unité des Eglises locales (par V. Pheidas qui traite aussi du premier des évêques et auquel répond un catholique, H. J. Schulz ; par le métropolite Chrysostome de Myre ; par le père C. Argenti de Marseille, sur la *diaspora).* Dans cette même partie, Mgr Damaskinos fait le point de la préparation du Concile. La dernière partie envisage les rapports de l'Orthodoxie avec l'*oikouménè* et le mouvement œcuménique. Le professeur Thireos développe des considérations assez générales sur le local et l'universel, tandis que N. Nissiotis, le père I. Bria et G. Habib donnent trois points de vue sur la dimension œcuménique des Eglises locales : respectivement sur la place de l'Eglise dans les luttes sociales, dans la mission universelle, en face de l'Islam. D. Wiederkehr, catholique de Lucerne, étudie les rapports de l'Eglise catholique de Suisse avec Rome centre d'unité, tandis qu'un autre catholique, le père H. Stirnimann de Fribourg, traite de l'apport de l'Orthodoxie au mouvement pour la réunion des chrétiens ; le professeur orthodoxe V. Istavridis fait le point sur la situation de son Eglise par rapport au Conseil œcuménique des Eglises ; le pasteur L. Vischer prolonge la réflexion sur ce thème, tandis que le pasteur J.-M. Chappuis expose une conception protestante de l'Eglise locale. Le volume est quelque peu disparate, mais le regroupement des interventions par thèmes et les quinze pages de liminaire permettent de lire avec fruit cet ensemble écrit en allemand, en grec et principalement en français. Le style de ce colloque étiré sur plus de trois semaines prêtait peu à la synthèse et au dialogue, mais dans nombre de ces exposés on trouvera des éléments de valeur : peut-être sont-ce les monographies de la première partie qui apporteront les plus neufs au lecteur occidental.

Sous les auspices de Foi et Constitution, en 1964 (à Aarhus), en 1967 (à Bristol), en 1970 (à Genève) et en 1971 (à Addis Abéba), des théologiens orthodoxes chalcédoniens et non chalcédoniens se sont entretenus de manière inofficielle. Ils ont publié les deux premières fois un texte d'accord et, les deux dernières, une synthèse de conclusion. Ce matériel très positif du point de vue œcuménique (reconnaissance mutuelle de la foi « orthodoxe » et plein accord sur l'essentiel du dogme christologique) a été transmis aux autorités des Eglises et voici plus de dix ans que — pour des raisons diverses parmi lesquelles les événements politiques et les guerres ne justifient pas tout — il ne se passe rien. Afin d'éviter que cette temporisation ne livre pareil travail aux oubliettes, le Dr Lazareth, au nom de Foi et Constitution, le métropolite Gregorios et le professeur Nissiotis, au nom des deux groupes d'interlocuteurs, ont réuni une sélection des documents de ces rencontres (les quatre textes de conclusion et huit contributions per-

20. **Eglise locale et Eglise universelle** (Les études théologiques de Chambésy 1), Chambésy-Genève, Ed. du Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique, 1981, 359 p.

sonnelles particulièrement significatives)[21]. Le lecteur intéressé pourra parfaire sa connaissance du dossier en consultant une revue orthodoxe américaine qui a publié la totalité des travaux.

Mgr Elias Zoghby, qui a joué un rôle important à Vatican II, est l'archevêque grec-catholique de Baalbeck au Liban. Membre d'une communauté « uniate », il déplore le schisme créé par la constitution des Eglises orientales rattachées à Rome, car il se sent à la fois catholique et orthodoxe. Il avait proposé il y a sept ans au Synode de son Eglise un projet de « double communion » qui aurait permis « *aux grecs-catholiques du patriarcat d'Antioche de se préparer à rejoindre le patriarcat grec-orthodoxe antiochien, dont ils ont été séparés sans raison suffisante, sans rompre leur communion avec l'évêque de Rome* » (p. 131). La réponse romaine fut négative pour les raisons que l'on devine. Elle invitait à la patience et à la prudence, en encourageant toutefois d'éventuelles actions communes pour des objectifs limités.

Mgr Zoghby ne peut s'en satisfaire et le petit volume qu'il publie sous le titre plus stimulant que provocateur de *Tous schismatiques ?* est un cri du cœur[22]. Il y fait connaître la décision qu'il a prise. Il « *déclare être et mourir en pleine communion avec l'Eglise romaine et l'Orthodoxie orientale..., toutes deux saintes, apostoliques, substantiellement identiques dans leur foi, leur apostolicité, leur épiscopalité, leur culte ecclésial et leur célébration sacramentelle* ». « *Je voudrais que toutes deux,* ajoute-t-il, *me pardonnent de refuser fermement l'adhésion au schisme qui les sépare et d'avoir voulu... dénoncer leur lenteur injustifiable dans la proclamation de leur communion canonique, prolongeant ainsi... la souffrance du Christ et de son peuple dans son Corps qui est l'Eglise* » (p. 150). Ni dans son Eglise, ni à Rome, ni ailleurs, la décision de l'archevêque de Baalbeck et le fait de la rendre publique ne recueilleront un assentiment général. Peu de canonistes et de théologiens sans doute se laisseront convaincre par la démonstration. Mais beaucoup de lecteurs, je l'espère, seront atteints par cet appel d'un vieux lutteur de l'œcuménisme. Il devrait être entendu en particulier de chrétiens qui, dans des circonstances autres et cependant comparables, vivent une certaine « double appartenance », par exemple les couples mixtes enracinés dans deux Eglises différentes qu'ils n'entendent « lâcher » ni l'une ni l'autre, qu'ils veulent au contraire rapprocher comme on rapproche les deux lèvres d'une plaie pour la cicatriser.

Sans aller jusqu'à la solution extrême de Mgr Zoghby, il y a des initiatives œcuméniques à prendre dans le patriarcat d'Antioche. Une excellente brochure d'un père jésuite français vivant depuis fort longtemps au Proche-Orient et connu déjà grâce à plusieurs articles et plaquettes sur l'unité des chrétiens résume de manière claire l'histoire religieuse si complexe de l'Orient (Syrie, Liban) dont Antioche-sur-l'Oronte fut longtemps la métropole[23]. Il suggère la voie à suivre pour que le patriarcat d'Antioche — naguère modèle d'Eglise locale groupant mystiquement en un même lieu tous les « chrétiens », c'est-à-dire tous ceux qui croyaient au Christ, quelles que soient leurs différences de classe, de race ou de nationalité — surmonte l'émiettement ethnique, confessionnel, liturgique, juridictionnel imposé par les siècles et qui fait qu'on ne peut plus y reconnaître vraiment l'Eglise universelle du Christ en ce lieu.

Comme l'actuel patriarche grec-orthodoxe d'Antioche, Mgr Hazim, et comme d'autres observateurs lucides, le père Clément plaide

21. Paulos GREGORIOS, William H. LAZARETH, Nikos A. NISSIOTIS (ed.), **Does Chalcedon divide or unite ? Towards Convergence in Orthodox Christology,** Genève, W. C. C., 1981, 156 p. Cf. **The Greek Orthodox Theological Review,** X/2 (1964-1965), XIII/2 (1968) et XVI/1-2 (1971).
22. Elias ZOGHBY, **Tous schismatiques ?** Paris, Office général du livre, 1981, 156 p.

23. Robert CLEMENT, **Le patriarcat d'Antioche et de tout l'Orient,** Beyrouth, Ed. Société Gabriel frères, s. d. (1980), 48 p. (En dépôt chez M. Louis Clément, B. P. 12, 69230 St Genis-Laval).

pour l'exercice collégial de la responsabilité épiscopale : tous les évêques responsables, dans ce secteur géographique, devraient esquisser progressivement, sous la présidence de l'un d'entre eux, une pastorale commune qui, sans fouler au pied les légitimes diversités (de langue, de culture, de liturgie, d'expression de la foi...), permettrait à l'Eglise d'Antioche unanime de rendre un témoignage unique. Ce qui ne serait certainement pas sans conséquence heureuse pour l'accomplissement de la responsabilité première de cette communauté locale : le dialogue avec un Islam pour lequel la théologie chrétienne d'Antioche, avec son insistance sur l'humanité du Christ, offre sans doute un point de départ particulièrement riche d'espoir. Cette brochure est complétée par vingt-quatre diapositives que nous n'avons malheureusement pas pu visionner.

protestantisme

1938. Cinq ans d'efforts aboutissent : l'Eglise Réformée de France est reconstituée par la réunion de ses branches orthodoxe et libérale avec l'adjonction d'une partie importante des paroisses méthodistes et évangéliques libres. L'événement, déjà, s'estompe. Pour l'analyser avant la disparition de ses derniers témoins, un colloque s'est tenu à Montpellier du 4 au 6 novembre 1977. Il réunissait des « acteurs » de cette réunification avec des historiens et des sociologues. Un volume, dont le maître d'œuvre est Jean Baubérot, reprend les exposés, malheureusement sans les débats [24]. Deux points complémentaires ont retenu notre attention. D'abord les questions que, dès l'ouverture du colloque, le doyen M. Bouttier posait sur l'ambiguïté de l'unité de 1938 et sur les aléas de l'espérance œcuménique : au sortir de la guerre de 1939-1945, *« il régnait une manière de bonne conscience théologique et ecclésiale ; sous la bannière lointaine du barthisme, et sous la conduite immédiate d'une théologie de l'histoire du salut, le temps était à la réédification de l'Eglise, tout comme l'époque était celle de la reconstruction de l'Europe dévastée »*. On pense unité réformée, unité protestante, voire unité universelle. *« Mais dès les années soixante les signes commencent à poindre permettant de pressentir que le* kairos *était passé... Chaque Eglise découvre en son propre sein la pression de forces centrifuges insoupçonnées... Les édifices se lézardent... Il n'y a pas jusqu'au texte biblique qui n'éclate en traductions multiples, et chaque version en lectures diverses »* (p. 20). Une autre interrogation nous est venue à l'esprit : quelle influence le mouvement œcuménique mondial a-t-il eue sur les événements protestants français des années 1933-1938 ? Les avis divergent. Roger Mehl écrit que *« si, dans un premier temps, les textes de Lausanne* (première conférence de Foi et Constitution en 1927) *ont constitué un moyen utile et efficace pour permettre aux deux Unions d'Eglises de faire le point de leurs accords et de leurs désaccords, il ne semble pas que l'esprit du mouvement œcuménique ait eu un impact très profond sur le processus de restauration de l'unité réformée »* (p. 101). Mais des témoignages s'inscrivent en faux (cf. pp. 103, 120, 248-249, 252), particulièrement en ce qui concerne la région d'où est parti le processus d'unité : les Alpes et la Drôme (cette région avait d'ailleurs fait l'objet d'un précédent colloque en 1974). Cela mérite considération aujourd'hui où, dans l'Eglise Réformée, les forces centrifuges semblent l'emporter nettement sur le souci de l'unité, même soigneusement distinguée de l'uniformité.

1938 : une référence poussiéreuse pour historiens en mal de thèse ? Une fausse piste à abandonner ? Un rappel salutaire de vérités oubliées aujourd'hui ? Il ne m'appartient pas de conclure. Mais — pour prolonger la réflexion en ouvrant un nouvel ouvrage — je suis frappé du peu de place (sept pages et demie sur deux cent cinquante-deux) que tient l'œcuménisme dans le livre de Roger Mehl sur le protestantisme français depuis 1945 [25]. Et pourtant

24. **Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)**, Paris, Les Bergers et les Mages, 1982, 379 p.

25. Roger MEHL, **Le protestantisme français dans la société actuelle, 1945-1980** (Histoire et Société 1), Genève, Labor et Fides, 1982, 254 p.

l'auteur est une des rares personnalités protestantes de notre pays à avoir joué ces dernières décennies un rôle important dans les instances œcuméniques, en particulier au Conseil de Genève. Il note d'ailleurs que « *seule la presse catholique assure en France la diffusion non seulement des informations œcuméniques, mais des rapports émanant des principaux organes du COE* » (p. 179). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas du point de vue de l'œcuménisme qu'il faut apprécier la synthèse qui nous est offerte. En voici la structure : l'auteur étudie successivement la stagnation démographique du protestantisme français, sa diversité institutionnelle et son unité, les affrontements qui se produisent en son sein, les tentatives de renouveau (étude biblique et catéchèse, les centres de rencontres, les communautés et Taizé, le mouvement charismatique, l'action missionnaire en mutation, la présence dans les médias et, enfin, l'œcuménisme), les relations avec la politique, les œuvres et mouvements. Roger Mehl s'est parfois demandé, écrit-il, s'il n'était pas en train de rédiger ses Mémoires. Il s'agit plutôt de l'interrogation d'un acteur : « *Le protestantisme français se borne-t-il à subir les crises démographique, ecclésiastique et théologique qu'il traverse ? Y a-t-il chez lui des signes de renouveau ?* » (p. 95). L'étude est menée sérieusement, sans passion, même si l'auteur ne cache pas des positions qu'il a d'ailleurs été souvent amené à défendre brillamment dans les instances d'Eglise. Nous le suivons volontiers lorsqu'il décrit « *l'incertitude qui caractérise l'actuel message des Eglises de la Réforme* » (p. 205) ; lorsqu'il critique l'oubli d'une « *lecture théologique de l'Ecriture, qui sans mépriser aucun* » des autres types de lecture (historico-critique, structuraliste, matérialiste, politique, psychanalytique, naïve et immédiate...), « *les dépasse pourtant, dans la mesure où elle s'efforce de dire le sens objectif* » (p. 207) ; lorsqu'il défend l'importance — surtout au sein d'une Eglise « pluraliste » — d'une confession de foi (pp. 219 et suivantes) ; lorsqu'il plaide pour que le protestantisme travaille à la réunification de l'Eglise et donc se considère « *lui-même comme une réalité provisoire* » (p. 202) ; lorsqu'il s'interroge : « *Que le terme même de pasteur soit mis en question, que d'aucuns lui préfèrent le terme d'animateur, ce fait n'indique-t-il pas la menace d'une mutation pernicieuse de la fonction pastorale : non plus le ministère de la Parole prêchée, enseignée, appliquée, non plus le ministère de l'unité, mais une animation de type socio-culturel ?* » (p. 210) ; lorsqu'il se refuse à condamner toute forme de sacré : « *Tant que Dieu ne sera pas tout en tous, il subsistera une distinction entre l'Eglise et le monde (distinction que certains progressistes protestants voudraient abolir), entre le temps de la fête et le temps du travail, entre l'eucharistie et le repas ordinaire, entre le sanctuaire et nos demeures privées, entre la prédication de la Parole et le discours même théologique... Nos conseils presbytéraux et nos fidèles savent fort bien.. que le baptême et l'ordination constituent une mise à part. Ne nous hâtons pas de traiter tout cela de religion populaire à relent de paganisme. Oui, quelque chose de la distinction des lieux et des temps doit subsister* » (p. 213). On me reprochera peut-être de n'avoir choisi que des passages « orientés ». Il est vrai que l'auteur est « situé ». S'il espère pour le protestantisme français un avenir « *modeste, mais non insignifiant* » (p. 240), il en indique les moyens. Par ailleurs Roger Mehl apparaît dans ces pages comme un professeur et un habitué des appareils de direction plus que comme un pasteur « au ras des pâquerettes ». C'est probablement la raison d'une information un peu courte, non seulement sur la vie des paroisses protestantes, mais surtout sur l'œcuménisme à la base et ses réalisations (mariages mixtes, catéchèse, etc.). Quoi qu'il en soit de cette réserve, on aura compris que je considère ce travail comme important et significatif.

Roger Mehl dirige à Strasbourg le Centre de sociologie du protestantisme auquel nous devons un certain nombre d'enquêtes qui ont donné lieu à des publications. Nous avons lu deux plaquettes de Jean-Paul Willaime bourrées de chiffres : l'une sur les pasteurs d'Alsace et de Moselle ; l'autre sur les ex-pasteurs

(abandon du pastorat entre 1950 et 1975)[26] : malgré ses limites (une quarantaine de questionnaires retournés, alors que le chiffre des pasteurs ayant changé de profession entre ces deux dates est estimé à une centaine ; représentativité des répondeurs ?), l'enquête permet quelques conclusions : les pasteurs partis étaient en confrontation avec la jeunesse ; ils sont sensibles à l'impact des sciences humaines ; ils se sont reclassés à des postes de responsabilité, en particulier dans le secteur de la formation ; ils critiquent la structure traditionnelle des paroisses et le rôle qu'y joue le pasteur ; ils ont voulu rejoindre la « vie réelle » sans rompre pour cela avec le protestantisme, du moins dans la majorité des cas. Il est vrai qu'il n'est pas plus facile aujourd'hui d'être pasteur que d'être prêtre. Au moment où l'Eglise Réformée de France s'apprête, en un travail pour lequel elle s'accorde trois années (1983-1985), à exprimer mieux — dans la confusion actuelle — ses convictions concernant les ministères dans l'Eglise, on ne lira pas sans intérêt les réflexions classiques et modérément réformatrices d'un de ses pasteurs qui, à cinquante ans, considère le chemin parcouru de paroisse en paroisse et évoque l'évolution de sa conception des choses[27].

Deux ouvrages forts différents dans leur genre littéraire ont toutefois ceci de commun qu'ils constituent une découverte du protestantisme par deux catholiques. Un historien local, R. Durand, contribue à l'histoire du Poitou en présentant celle d'un village, Saint-Gelais, victime des dragonnades sous Louis XIV[28]. Les trois grandes pages de bibliographie, les généalogies, notices biographiques, listes de « convertis », etc., font de cet ouvrage un monument d'érudition locale. Mais cette science n'est pas froide : elle n'enlève rien à l'élan du cœur de ce catholique découvrant le poids du passé et dédicaçant avec humilité son travail aux frères de l'Eglise Réformée. Il s'agit là d'histoire, certes, et menée avec acribie, mais il s'agit aussi d'œcuménisme. C'est dans cette même ligne spirituelle que s'inscrit l'opuscule de Jacqueline Montvic[29], à laquelle quelqu'un reprocha un jour de « *manquer de formation œcuménique, d'envergure historique et géographique* » (p. 126). Et il est vrai que l'auteur ne se place aucunement au plan scientifique. C'est probablement ce qui fait la grâce de son livre : la fraîcheur, j'oserai dire la naïveté parfois, de cette découverte progressive du protestantisme par une catholique. Le pasteur Daniel Atger, dans sa préface, a raison : « *Ce cheminement, jalonné d'épreuves, de rencontres, de prière fervente, atteste aujourd'hui que l'œcuménisme n'est pas l'affaire seulement des théologiens ou des hommes d'Eglise, des spécialistes ou des initiés, mais bien du peuple de Dieu* » (p. 13). Trop personnel pour être transposable, ce témoignage de J. Montvic encouragera et stimulera d'autres chrétiens, favorisera des rencontres grâce auxquelles peu à peu se fera la reconnaissance mutuelle des frères séparés en route convergente vers l'unité plénière en Jésus-Christ. Nous rapprocherons de ces pages la réédition par Anne van Berchem de la monographie de celui qu'on appelait frère Arnold (1860-1941)[30], un homme du peuple qui prit l'Evan-

26. Jean-Paul WILLAIME, **Les pasteurs d'Alsace et de Moselle. Résultats d'une enquête entreprise en 1978,** Strasbourg, Centre de Sociologie du Protestantisme, 1980, 156 p. ; ID., **Les ex-pasteurs. Les départs de pasteurs de 1950 à 1975. Résultats d'une enquête entreprise en 1975-1976,** Strasbourg, C. S. P., 1979, 100 p.
27. Pierre-Jean RUFF, **Etre pasteur aujourd'hui ?,** Paris, Les publications universitaires, 1980, 255 p.
28. Roger DURAND, **Saint-Gelais au péril des Dragons, 1681-1981,** Niort, s. e., 1981, 393 p. Une autre monographie doit être signalée ici : il s'agit des trois volumes de Charles Marc BOST, **Mémoires de mes fantômes,** s. l., 1981, 417, 241 et 402 p. Il s'agit d'une histoire du protestantisme français à travers celle de la famille Bost depuis Ami (1790-1874) et ses dix fils, parmi lesquels John, le fondateur des Asiles de la Force.
29. Jacqueline MONTVIC, **Mes yeux s'ouvrent sur le monde protestant,** Paris, Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1980, 135 p.
30. Anne VAN BERCHEM, **Une fleur rare de nos campagnes. Frère Arnold,** Céligny-Genève, Ed. Nant de Pry, 1980, 173 p.

gile au sérieux, un jurassien à l'esprit œcuménique, auquel le père M. Villain avait, en 1943, consacré quelques pages sous le titre : « Un mystique paysan dans le protestantisme ».

Une question largement à l'ordre du jour des Eglises de la Réforme, celle de l'âge de la première communion, concerne aussi les autres confessions chrétiennes. Si les orthodoxes, en effet, offrent les trois sacrements d'initiation (baptême, chrismation, eucharistie) aux bébés ; si, de l'autre côté, les courants baptistes ne reconnaissent que le baptême au cours duquel l'adulte converti confesse sa foi personnelle au Christ, pour beaucoup d'autres chrétiens (en particulier pour les catholiques) la séquence d'initiation est mise en question de diverses manières. On prendra donc connaissance avec intérêt des positions protestantes favorables à un abaissement de l'âge de la première communion (avant la fin de la catéchèse entre douze et quinze ans ou même avant cette catéchèse dans la mesure où l'enfant accompagne ses parents à la sainte Cène). Un colloque interconfessionnel réuni par G. Müller-Fahrenholz a tenté récemment de faire le point et a soutenu cette orientation [31].

le conseil œcuménique des églises

Quoique méconnu en France (et ailleurs), le Conseil œcuménique des Eglises demeure un instrument privilégié du travail pour l'unité des chrétiens [32]. Mais en raison même de son dynanisme et de ses initiatives, il ne suscite pas toujours une approbation unanime. Ces dernières années, deux auteurs allemands entre autres ont proposé de pénétrantes études critiques à son sujet. Ce fut d'abord un ouvrage d'Ernst Lange écrit à partir de l'expérience de la réunion de Foi et Constitution à Louvain en 1971 [33]. C'est maintenant un travail d'Ulrich Duchrow, qui fut pendant sept ans au service du département des études de la Fédération luthérienne mondiale [34]. L'édition anglaise de son volume, assurée par le Conseil œcuménique, est préfacée par le secrétaire général, Philip Potter. Sportivement ce dernier — sans entériner les critiques formulées par l'auteur — montre leur intérêt : U. Duchrow, écrit-il, met en évidence les implications théologiques des « facteurs non théologiques » dans la division. De fait, l'auteur présente d'abord les positions de la Fédération luthérienne mondiale dans le domaine social sans cacher les débats à ce sujet entre le Conseil et la Fédération. Dans une deuxième partie, il examine la manière dont la Fédération et le Conseil participent au mystère de l'Eglise. Il porte un regard critique sur ce qu'on appelle (depuis un document de Toronto, 1950) la « neutralité ecclésiologique » du Conseil et se rallie à la notion de conciliarité. Au delà de la tension entre la Fédération luthérienne et le Conseil œcuménique, cet ouvrage traite avec clarté des problèmes fondamentaux pour l'avancée vers l'unité plénière.

D'autres publications du Conseil œcuménique permettent de mieux connaître ses activités et les personnalités qui l'animent. Toutes sont

31. Geiko MÜLLER-FAHRENHOLZ (ed.),... **Und wehret ihnen nicht ! Ein ökumenisches Plädoyer für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl,** Frankfurt, Otto Lembeck, 1981, 115 p. Cf. aussi **Abendmahl mit Kindern. Eine Handreichung der VELKD Deutschlands,** Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1978, 64 p.
32. Voir **Le Conseil œcuménique des Eglises : pourquoi ?,** Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1979, 92 p. : une interview du pasteur Ph. Potter sur la présence du Conseil dans le monde, suivie d'un commentaire de A. J. VAN DER BENT et d'une série d'annexes. Voir aussi, à propos des tensions suscitées par le programme de lutte contre le racisme du Conseil, Jean-Marc CHAPPUIS, **Division des chrétiens ou service de l'unité ?,** Genève, Labor et Fides, 1979, 57 p.
33. Ernst LANGE, **Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung ?,** Stuttgart, Kreuz Verlag, 1972 (trad. angl. **And yet it moves,** Belfast, Christian Journals Ltd, 1979).
34. Ulrich DUCHROW, **Conflict over the Ecumenical Movement. Confessing Christ Today in the Universal Church,** Genève, W. C. C., 1981, 443 p., traduit par David Lewis de l'allemand : **Konflikt um die Oekumene,** München, Chr. Kaiser Vlg., 1980.

malheureusement écrites en anglais. Voici huit sermons et messages de son secrétaire général réunis sous le titre qui évoque déjà la sixième assemblée prévue pour 1983 à Vancouver : la vie en plénitude [35]. Le pasteur suisse H. R. Weber est un homme-clé du Conseil : il a acquis depuis trente ans une réputation méritée d'animateur biblique. Il nous confie une partie de son expérience [36]. Il montre d'abord comment l'Ecriture a fonctionné comme guide pour la vie chrétienne à travers les siècles et les cultures. La deuxième partie — les deux tiers de l'ouvrage — reproduit vingt-cinq études bibliques de différents styles. L'auteur insiste sur le fait qu'il ne s'agit que d'esquisses à remettre toujours en chantier et que chaque lecteur pourra prolonger, adapter à sa propre situation. Ellen Flesseman, membre de Foi et Constitution, a réuni en une plaquette (enrichie d'une introduction et d'une brève bibliographie) cinq textes œcuméniques d'accord concernant l'Ecriture [37]. Des « principes d'interprétation de l'Ecriture » adoptés en 1949 par le département d'études du Conseil ; une note sur « Ecriture, Tradition et traditions » provenant de la conférence de Foi et Constitution à Montréal (1963) ; des réflexions sur « la signification du problème herméneutique pour le mouvement œcuménique » issues de la réunion de Bristol (1967) ; une déclaration sur « l'autorité de la Bible » adoptée à Louvain en 1971 ; enfin une étude sur « la signification de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau » entérinée par la Commission permanente de Foi et Constitution en 1978 et jamais encore imprimée. La préhistoire (réunions préparatoires, groupes de travail, rédacteurs, etc.) et le lien organique de ces cinq documents sont résumés de façon très utile.

35. Philip POTTER, **Life in all its Fullness,** Genève, W.C.C., 1981, 173 p.
36. Hans-Ruedi WEBER, **Experiments with Bible Study,** Genève, W.C.C., 1981, 321 p.
37. Ellen FLESSEMAN-VAN LEER (ed.), **The Bible : its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement** (F. and O. Paper 99), Genève, W. C. C., 1980, 79 p.

Depuis ses origines, le Conseil œcuménique travaille à la réconciliation et à la coopération des sexes dans l'Eglise et le monde et, pour cela, il prête une voix aux femmes. Les modalités ont été diverses suivant les époques : le Conseil n'hésite pas à modifier fréquemment ses structures de travail. Il est d'autant plus intéressant d'avoir, sous la plume de S. Herzel, un tableau historique qui va des précurseurs — avant la naissance de l'organisme de Genève — jusqu'à nos jours [38]. Quelques figures émergent : Suzanne de Dietrich, Madeleine Barot, mais aussi Rena Karefa Smart, Pauline Webb, Constance Parvey, Sarah Chakka, Brigalia Dam et bien d'autres, y compris quelques hommes : K. Barth, W. A. Visser't Hooft, A. Dumas... Ce qui est plus intéressant encore, c'est le rappel, décennie après décennie, du travail effectué (programmes, colloques, conférences). Ce petit livre constitue une source utile de référence.

Stanley Samartha a dirigé dix ans la sous-unité du Conseil s'occupant du dialogue avec les adeptes d'autres religions. A son départ, il a rassemblé dans un volume onze contributions de sa plume [39]. Quatre d'entre elles prennent comme point de départ des articles de la doctrine chrétienne (le Saint-Esprit, la mission, la Seigneurie du Christ, le Royaume de Dieu) ; d'autres examinent le rôle des familles religieuses dans la lutte pour la justice et la paix ; d'autres encore appartiennent au secteur dont S. Samartha est spécialiste : le dialogue avec l'hindouisme. Même si l'on ne partage pas toujours les opinions de l'auteur, on trouvera dans ces pages un stimulant pour la rencontre des religions et des convictions qui constitue, sans aucun doute et malgré toutes

38. Susannah HERZEL, **A Voice for Women. The Women's Department of the W.C.C.,** Genève, W.C.C., 1981, 197 p.
39. Stanley J. SAMARTHA, **Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationship,** Genève, W.C.C., 1981, 159 p. Voir aussi le compte rendu **Christian Presence and Witness in Relation to Muslim Neighbours. A Conference, Monbasa, Kenya, 1979,** Genève, W.C.C., 1981, 88 p.

les difficultés, un chapitre central d'un œcuménisme conçu au sens le plus large.

Lukas Vischer a consacré beaucoup d'énergie à promouvoir un calendrier universel d'intercession qui suggère aux chrétiens de prier chaque semaine pour toutes les Eglises d'une région déterminée selon un plan réparti sur les cinquante-deux semaines de l'année. Dans une plaquette il montre que cette prière est déjà une protestation contre le *statu quo* de la division[40]. Il explique ensuite que l'intercession est autre chose qu'une espèce de prière ou un pieux exercice, plutôt un appel à retourner ensemble aux sources de notre vie spirituelle et, par là, la découverte d'une vie et d'une action communes. Il illustre son propos par des exemples de l'Ancien Testament (Abraham, Moïse, Elie et Elisée, etc.) et par celui de Jésus-Christ. Il décrit l'intercession dans l'Eglise (traitant à part deux difficultés : l'intercession de Marie et des saints ; l'intercession pour l'unité de sa propre Eglise et pour sa propre hiérarchie). Il constate finalement une communion croissante dans l'intercession mutuelle.

On le voit : les publications dans le domaine œcuménique sont nombreuses et variées au point de décourager lecteur et recenseur. C'est dire l'utilité d'un catalogue avec références bibliographiques que le bibliothécaire du Conseil œcuménique consacre aux principales études et aux thèmes principaux du mouvement œcuménique[41]. Il signale d'abord les *études* patronnées par les différents secteurs du Conseil : Foi et Constitution se taille la part du lion, mais il y a aussi l'évangélisation et la mission, le dialogue avec les religions non chrétiennes, Eglise et société, ainsi que quelques paragraphes sur Vatican II (liberté religieuse et œcuménisme), sur les encyclciques **Pacem in terris, Ecclesiam Suam** et **Populorum progressio** et sur le Groupe mixte de travail Eglise catholique - Conseil œcuménique. Les thèmes sont ceux des assemblées du Conseil, des organismes régionaux, des associations confessionnelles... De son côté, la KEK (Conférence des Eglises européennes) publie une deuxième édition révisée de sa liste (avec adresses) des établissements d'enseignement théologique en Europe[42]. Le catholicisme en est absent : il ne fait pas plus partie de la KEK que du Conseil œcuménique ! Puisse cette chronique témoigner qu'il ne se désintéresse cependant ni de l'un ni de l'autre.

rené beaupère

40. Lukas VISCHER, **Intercession** (F. and O. Paper 95), Genève, W.C.C., 1980, 66 p.

41. Ans J. VAN DER BENT, **Major Studies in the Ecumenical Movement,** Genève, W.C.C., 1981, 133 p.

42. **Manuel des établissements d'enseignement théologique en Europe,** 2e éd., Genève, Conférence des Eglises européennes, 1981, 57 p.